俄罗斯白银时代文化丛书

自我认知

——哲学自传的体验

尼·亚·别尔嘉耶夫 著
汪剑钊 译



俄罗斯白银时代文化丛书

自我认知

——哲学自传的体验

尼·亚·别尔嘉耶夫 著
汪剑钊 译



云南人民出版社

责任编辑：蔡育曙　朱　原
封面设计：李惠明

俄罗斯白银时代文化丛书

自我认知——哲学自传的体验

别尔加耶夫　著　　汪剑钊　译

云南人民出版社出版发行（昆明市书林街100号）
邮编：650011

云南新华印刷三厂印装　云南省新华书店经销

开本：850×1168　1/32　印张：10.25　字数：253 000
1998年4月第1版　　1998年4月第1次印刷
印数：1—15 000

ISBN 7-222-02281-3/I·611　定价：16.50元

《俄罗斯白银时代文化丛书》总序

十九世纪末至二十世纪初，俄国发生了一场伟大的文化复兴运动，这场运动发轫于文学和艺术，在诗歌、小说、戏剧、音乐、绘画、舞蹈等领域中都有天才的创造。稍后，它又渗透到了其它领域，在哲学、宗教、政治学、社会学、伦理学和其它人文科学中大放异彩。俄国知识分子以探索人的命运和意义为起点，全面地审视人类的精神史，其思想的触角分别伸向了有关存在、自由、创造、个性、爱和死等问题，并勉力探讨可能的答案，有力地抵御了当时流行于俄国和欧洲的虚无主义思潮的弥漫，成为欧洲文化由近代形态向现代形态嬗递的一个重要的转捩点。他们以自身独特的思想理路和言说方式，履行了历史赋予的使命，拈出一系列极富现代性意味的命题，取得了具有世界意义的丰硕成果。可以说，本世纪文化范畴内的诸多现代主义思潮，都源起于那一时期的俄国。人们称其为俄国文化的“白银时代”，将它与以普希金、果戈理为代表的俄国文化的“黄金时代”相提并论。就整体的影响而言，白银时代的文化似乎还超过了黄金时代，如果说普希金他们这一代人将西方文化引进到俄国，为民族文化与异域文化的嫁接做出了成功的试验，那么，白银时代的一代人则在对前人的文化遗产加以继承的同时，作出了创造性的发挥，让俄罗斯理念以迥异于传统所理解的东方和西方的模式走向了世界。

二十年代中期，白银时代文化在俄罗斯本土消隐。不过，其影响、其代表人物的活动却一直在世界范围内持续存在着。如今，在世纪之末，俄国白银时代涉及的许多思想命题，不仅继续受到欧美学者的关注，而且愈来愈多地引起了各国知识分子的重视。人们逐渐意识到，无论是就深度还是就广度而言，它都可能是本世纪最大规模、最有价值的文化现象。尤为值得一提的是，由于相近的国情、相近的文化积淀和相近的民族心理结构，俄国白银时代的知识分子所走过的思想历程，他们的经验和教训，对正处于转型期的中国知识界有着极大的参照价值和启迪意义。但是，我国对这一文化现象的介绍和研究，迄今仍基本是一个空白。鉴此，我们决定率先编译这套《俄罗斯白银时代文化丛书》，俾使国内的读书界、学术界得以目睹这一灿烂的文化景观。

本丛书以文学为主，兼及其它人文学科；既有重要作者的别集，也有重要思潮或流派的合集；既有可读性较强的文学作品，也有意蕴深刻的思想性著作。它们相互之间既具有各自的独立性，又具有内在的联系，可以在一定程度上反映出俄国白银时代文化的全貌。

最后，需要说明的是，本丛书的很多作品完成于十月革命以前，它们不可避免地带有时代的烙印，个别作者甚至对社会主义和共产主义存在着误解，以致于在个别行文中出现了某些偏颇之词。针对这种情况，我们在编译过程中进行了局部性的删节和技术性的处理，但恐怕仍有不尽人意之处。因此，我们恳切地提醒读者诸君在阅读时加以细致的甄别，运用马克思主义的观点认真地分析和批判，是其所是，非其所非，从中获取真正有益的养分。

《俄罗斯白银时代文化丛书》编委会

人的精神拯救
——自由哲学家别尔嘉耶夫简论

汪剑钊

在二十世纪初俄罗斯精神文化的复兴运动中，尼·亚·别尔嘉耶夫是最具个性魅力的人物之一。他毕生关注人类精神史的发展，在整整半个世纪的著述活动中始终不懈地探索着人在现代世界中的命运、生命的价值和意义、个性和自由的关系等问题。他葆存着俄罗斯灵魂特有的爱和悲悯，以人格主义的眼光审视着尘世间的恶、苦难与不幸，针对人和宇宙之间存在的各种矛盾：上帝与恶魔、信仰与知识、灵魂与肉体、精神与物质、永恒与时间、存在与虚无、自由与奴役、真理与伪理、文化与文明、自我与非我、毁灭与复活，等等，进行了广泛而深入的思考。在此基础上，别尔嘉耶夫建构了他本人所命名的末世论哲学。他那富含宗教意味的思想对二十世纪风靡全球的存在主义产生了很大的影响。作为俄罗斯最具世界性影响的哲学家，别尔嘉耶夫是欧洲思想之路由近代向现代转型的一个重要的驿站。

一、小传：意义的探索给出生活的意义

1874年，别尔嘉耶夫诞生于基辅。他的父亲属于军功出身的上流贵族。曾祖父和祖父曾是沙皇麾下骁勇善战的将军。父亲也是一名退役的近卫重骑兵军官，在信仰和生活习俗上烙有典型的俄罗斯特征。母亲是一名伯爵的女儿，身上有一半法国的血

统，从小接受的是法国教育，她在进行交谈和书写的时候，法语水平远远高出俄语的水平。她在信仰上尽管属于东正教，其内心情感却更认同天主教。别尔嘉耶夫从小就生活在一个东正教文化和天主教文化相遇和冲突的环境里。此外，如同俄罗斯的许多杰出人物的经历一样，奶妈对未来的哲学家在道德构成上起着特殊的影响，善良、仁慈的她激发了别尔嘉耶夫对普通人的热爱与同情，帮助他加入了“忏悔的贵族”的行列，铸就了他与人民紧密的联系。

按照贵族的惯例，别尔嘉耶夫在十岁上进入基辅武备学校，以便将来成为沙皇的侍从官。但是，出乎家人意料的是，这个军人的后裔在天性上极端厌恶战争和军人，对武备学校学生身上的粗鄙和野蛮深恶痛绝，念到六年级时，他便自动退学了。1894年，别尔嘉耶夫以校外考生的身份考入基辅的圣弗拉基米尔大学自然学系。一年以后，他转到了法律学系。早在少年时代，别尔嘉耶夫就对哲学产生了兴趣，认定自己负有哲学的使命，并且啃读过如《纯粹理性批判》和《逻辑学》那样艰深的著作。大学期间，他更加广泛地阅读哲学著作，进行哲学思考。同时他还开始接触马克思主义理论（别尔嘉耶夫对马克思终生怀有好感，即便在脱离了马克思主义阵营以后，他依然向往着社会主义的理想）。1898年，他因参加学生运动而遭到逮捕，并被学校除名。同年，他的一些有关哲学和社会学的评论文字开始出现在报刊上。1901年，他被判流放于沃洛格达省，他在那里成为一名“批判的马克思主义者”，致力于探讨俄罗斯的命运和知识分子的使命问题。

1904年，别尔嘉耶夫来到俄罗斯的文化中心之一——彼得堡，参加《新路》杂志的编辑工作。不久以后，他和几位志趣相投的朋友一起创办《生活问题》杂志。他在那里结识了梅列日柯夫斯基和吉皮乌斯。通过这一对夫妇的介绍，别尔嘉耶夫接触到了聚集在彼得堡的几乎所有的文化精英，与他们共同探讨和争论

俄罗斯的出路问题，寻觅生活的意义。在别尔嘉耶夫看来，“意义的探索已经给出了生活的意义”。因此，他已决意在俄罗斯的这场精神文化的复兴运动中做一名滚动巨石的西绪弗斯。

1909年，别尔嘉耶夫与司徒卢威、弗兰克等人合作出版了一本文集《路标》。文集的作者们对1905年流产的俄国革命进行了严肃而深刻的反思，从各个角度考察了知识分子的使命与局限，呼吁人们抛弃激进的乌托邦幻想，致力于精神的新生，在民主社会里重建贵族的理想主义，以消除个性与社会的悲剧性冲突。这部文集在当时反响极大，被认为是“由一些最有才华、最聪明的知识分子写成的一份卓越的文献。从根本上说，它是“一个‘学者阶层反叛’的事件”，“在欧洲整个社会向善的自由主义思想中几乎没有一个重要论点不曾被这些作家所采用或被他们以惊人的洞察力所预见”。1911年，别尔嘉耶夫出版了《自由哲学》一书。这部著作是他前期哲学探索的一个方向。他有时被人称为“自由哲学家”，其源起就在于他坚持“世界的奥秘就隐藏于自由”，终生都在写作自由的哲学，不断地补充和完善它。在随后完成的《创造的意义》中，别尔嘉耶夫猛烈地抨击自然主义的人类中心论和神正论，阐述了创造的意义，尝试着以个性的体验为依凭去建构人格主义的哲学。在这两部著作中，别尔嘉耶夫精神探索的两大主题已经基本确立。

十月革命以后，别尔嘉耶夫创建了“自由精神文化学院”，在各种研讨班上讲授自己的理论。一度担任过莫斯科大学历史和哲学系的教授。1918年，论文集《俄罗斯的命运》出版，在知识圈内引起了热烈的反响。1921年，他因涉嫌“策略中心”案而被捕，经捷尔任斯基审讯后，被释放。次年夏天，别尔嘉耶夫再度被捕，并被驱逐出境。从此，他就在流亡的状态下度过了一生。别尔嘉耶夫起初侨居柏林，并在那里创办了宗教哲学学院，结识了德国的文化人类学家舍勒，在相互的交往中各自丰富了自

己的思想。1924 年，他出版了《新的中世纪》。该书为他赢得了世界性的声誉，帮助他跻身于欧洲最主要的哲学家行列。同年，他迁居到巴黎市郊的克拉玛尔。他在这里进入了自己创作的巅峰状态，撰写了一系列自认为最有意义的著作：《自由精神的哲学》(1927，1928)、《论人的使命》(1931)、《精神与现实》(1937)、《论人的奴役与自由》(1939)、《俄罗斯理念》(1946)、《精神王国和凯撒王国》(1949)，以及一部独特的精神自传《自我认知——哲学自传的体验》，等等。除著述以外，他还与当时宗教哲学界的主要人物，包括雅·马利坦、埃·日尔松、埃·穆尼埃、加·马塞尔、卡·巴特等有密切的往来，他的寓所是当时法国的思想中心之一。1947 年，英国剑桥大学授予别尔嘉耶夫神学名誉博士学位。此前，在俄罗斯人中间，只有屠格涅夫和柴柯夫斯基获得过此项殊荣。同年，他又得到瑞典皇家科学院的通知，被提名为诺贝尔奖金的候选人。

1948 年 3 月 23 日，别尔嘉耶夫走完了整整七十四年的人生道路，与世长辞。

二、俄罗斯灵魂的界定

本世纪初，别尔嘉耶夫主要沿循着索洛维约夫走过的“俄罗斯理念”之路，试图为俄罗斯的灵魂给出一个切实的定义，他在《俄罗斯的命运》一书中详尽深入地分析了俄罗斯民族的性格特征，指出在这些特征背后潜在的生机和危机。在别尔嘉耶夫看来，“俄罗斯的自然地理与精神地理是相适应的”。俄罗斯是世界的东方和西方的交汇处，这个民族既不是纯粹的欧洲民族，也不是纯粹的亚洲民族。它同时含纳了西方和东方两种因素，在精神深处有两股势力发生着冲撞和相互作用。在这种独特的地理位置上生长起来的文化，明显具有一种“二律背反”的“悖论性”特

点。一方面，俄罗斯是最无组织、最无秩序的国家。无政府主义在这块土地上拥有天然的温床，人们几乎像害怕瘟疫似地害怕政权，渴求无拘无束的自由生活。与此相联系，俄罗斯人企望生活在集体的温暖中，带有较强的阴性特征，被动、驯顺、温和。这铸就了俄罗斯民族的无政府主义又是一种缺乏个性的无政府主义，他们的自由“不是为自己争取自由，而是让人还给自己自由，一种远离积极性的自由”。另一方面，俄罗斯又是一个最国家化、最官僚化的民族，它能够把任何事物都转化为政治的工具。俄罗斯人建立了世界上最强大的帝国之一，拥有一套庞大的国家机器，俄罗斯人为捍卫它们的存在和维持它们的运转耗尽了自己的创造力，他们在沉重的负荷下失去了个体权利的自觉，不再重视个性的生存。别尔嘉耶夫指出，在俄罗斯，“命题会转变为反命题，官僚主义的国家机构诞生于无政府主义，奴性诞生于自由，极端的民族主义出自超民族主义”。高尚与卑鄙混合在一起，天使的成分与魔鬼的成分混合在一起。

显然，一般的理性无法彻底理解俄罗斯。在俄罗斯文化中蕴含着强烈的非理性因素，它与欧洲传统的理性主义文化截然不同。那是一种狄奥尼索斯式的迷醉元素，它敌视理性，敌视整个文化、整个意识、整个精神性。受着酒神狂欢的驱使，俄罗斯人善于把历史转化为幻想，把现实生活变成与实际不相符合的浪漫小说。别尔嘉耶夫将它称之为“黑葡萄酒”元素。在俄罗斯的文化积淀中，它是一种黑色的、阴郁的、蒙昧的、不透光的自然力。任何人一旦接触了这种迷狂的东西，就不能不沉醉于其间，很难挣脱它所营造的氛围。这种自然力不仅存在于普通的老百姓中间，甚至在一些最优秀的知识分子身上都有流露。对此，陀思妥耶夫斯基这位残酷的天才便在自己的创作中有着深刻的揭示，并以自己不安的生活印证着它。

与上述非理性因素相联系的是，俄罗斯民族有着强烈的宗教

感。一般而言，追求自由的俄罗斯人并不严格地恪守着某种宗教教义，奉行某种戒律。但是，在他们的天性中并存着两种因素：狄奥尼索斯式的放纵和东正教的禁欲。蛰伏在这种放纵与禁欲背后的是，俄罗斯人“对另一种生活，另一个世界的向往”。别尔嘉耶夫认为，“俄罗斯人民，就自己的类型和灵魂结构而言，是信仰宗教的人民。即使是不信宗教者也仍然有宗教性的忧虑，俄罗斯人的无神论、虚无主义、唯物主义，都带有宗教色彩。俄罗斯人即使离开了东正教，也仍然会寻找神和神的真理，寻找生命的意义”。俄罗斯人大多崇拜精神，倾心于现实以外的存在。别尔嘉耶夫对此的解释是，俄罗斯人的意识中包含有强烈的末世论因素，不满于既定的生活秩序和生活方式，渴望变革，渴望完满的新世界之出现。在俄罗斯的风俗中，复活节是“节日中的节日”，它象征着被钉上十字架的基督之复活，暗喻生命以死而复生的形式，最终战胜死亡。宗教对俄罗斯人产生了特殊的影响。他们自认为是一个与众不同的国家，是上帝的选民，担负着拯救人类的义务。可以说，救世主义贯穿于整个俄罗斯的思想史。西罗马帝国灭亡以后，俄罗斯人把莫斯科称之为第三罗马，认为世界精神生活的中心已经转移到了俄国。理解了这一点，我们也就不难理解俄罗斯文学为什么会沉淀着那么多的救世精神了。别尔嘉耶夫的解释是，“俄罗斯文学不是诞生于愉快的创造冲动，而是诞生于人和人民的痛苦及其灾难深重的命运，诞生于拯救全人类的思考”。这说明，俄罗斯作家能以沉郁的忧患意识、强烈的悲悯感和全人类的高度震撼了世界，并非出于偶然。

三、知识分子精神危机的反省

在俄罗斯命运的转捩点上，知识分子的处境及其使命，是别尔嘉耶夫一直关注的命题。《路标》文集的开卷之作就是他的

《哲学的真与知识分子的真理》。在这篇文章中，别尔嘉耶夫指出，知识分子的急躁冒进是造成其尴尬和悲剧的主要原因。这种功利主义的表现源自他们对哲学的隔膜和误解。他们怀疑哲学的独立性，以道德主义、科学主义的判断对它提出要求，“俄罗斯知识分子像对待经济生产一样对待哲学创造”。别尔嘉耶夫感到，在俄罗斯，哲学的命运是痛苦而悲惨的，它时而受到蒙昧主义的迫害，时而受到理性主义的怀疑，一直处在被放逐的位置上，进入不到民族生活的深处，只能在大学和研究院里找到一个落脚的地方，寻求避难。哲学意识的匮乏使俄罗斯知识分子始终处于软弱的状态中。

在俄罗斯的社会演变过程中，知识分子无疑起着极为重要、极为特殊的作用。他们作为民族文化的杰出代表，既继承了民族的传统特性，又受到外来文化的刺激和影响，变成了一种特殊的构成物，标志着俄罗斯在世界历史的进程中所达到的高度。根据别尔嘉耶夫的考察，俄罗斯知识分子的形成，最早可以追溯到十八世纪初彼得大帝时期，一部分贵族青年接受了西方的教育，认识到自己文化的落后性，不满足于现实，起而支持彼得的改革，在教育、出版、科学、政治、经济等等方面提出了许多设想和建议，对俄罗斯的文化结构和生活方式产生了巨大的影响。但是，在君王专制和农奴制的政权下，知识分子的政治积极性是不可能得到充分发挥的，他们为了自己的理想所付出的代价是惨重的，从他们的鼻祖拉吉舍夫开始，流放和死刑仿佛成了俄罗斯知识分子的宿命，作为一名有着独立人格和自由思想的知识分子，别尔嘉耶夫本人也同样承受着这一份痛苦和光荣。

然而，比起上述外在的流放更富于悲剧性的是，俄罗斯知识分子普遍都体验过内心的流亡，孤独和无根性是俄罗斯知识分子的特征之一。面对上层社会的反动腐朽和下层人民的愚昧落后，知识分子承受着双重的压迫。作为前者的叛逆，他们良知的天平

无疑倾向于后者，为争取后者的利益和权利而斗争。可是，当他们以人民的名义去反对官僚和帝国的时候，人民并不理解他们，响应他们流血的呐喊的只是沉默。在孤立无援的状态下，知识分子成了一种没有根基的存在，亦即十九世纪俄罗斯文学中经常出现的多余人。由于这种无根性，知识分子不知不觉滋生了急于获得社会和民众的认可的愿望。因此，他们在文化上接受了虚无主义的理论，在实践上则往往采取盲动主义和冒险主义的方式，民粹派知识分子在这方面堪称典型。结果，在俄罗斯的历史上，就出现了以手段代替目标的做法，利益可以凌驾于真理之上。知识分子在正义、平等、幸福、善、爱的幻象下从事革命，甚至不惜牺牲人性和真理。实际上，"以恶抗恶"不仅没有从根本上消除"恶"，反而使原有的"恶"有变本加厉的危险，导致俄罗斯知识分子勇敢无私的牺牲变成了无价值的英雄主义。这里，纯正的精神探索被物质世界的诱惑所玷污了。对此，别尔嘉耶夫提出的疗救方式是，进行"自我批评"，摆脱技术理性的控制，通过"自省与忏悔"去探索新的意义，坚持思想的独立品格，接受哲学的炼狱之火的考验，让真之本能苏醒过来，摆脱内在的奴役，从而完成自己追求终极价值的使命。

四、个性、自由和创造

1. 人是什么

人是什么？数千年来，已有无数的哲人智士提出过这个问题，留下了各式各样的解答，但似乎还没有一种答案能圆满地解决它。人是一种充满悖论的生存，他既高贵又卑劣，既仁慈又残忍，既痛苦又快乐，既自由又奴役，既崇尚精神又沉溺物质，既理智又激情，由此铸成了一个幽邃难测的司芬克斯之谜。作为一名生存论哲学家，别尔嘉耶夫同样无法回避这一难题。他的研究

便从探索人的个性作为起点，“人即个性”。他认为，只有当人以独特的、不可重复的个性进入此岸世界，方能阻止这个已经堕落的世界继续堕落，打破桎梏人的秩序，重新建造一个充满神性、良知的新世界。

按照别尔嘉耶夫的理解，个性不属于生物学和心理学的范畴，它属于伦理学和精神的范畴，与无限性密切相关，并不混同于周遭世界的有限形式。个性是动力的，而非静态的，但又是变化中的恒定、多样性中的统一。个性是有理性的生存，但又不被理性所决定和限制，它充满了非理性的激情，具有戏剧般的张力。个性是主体，甚至是“主体中的主体”，是真正的存在，它只能走向创造，而不应被客体化。至于个性的实现途径，则是抗拒和超越。现实世界充满了邪恶、奴役、欺诈、不公、混乱，唯有坚决抗拒本能的堕落，在苦难的刺痛中激活自身才能凸现个性，向往上帝之国，走向拯救的可能。“超越，是一个蕴含着动力的积极主动的创造过程，是一种深刻的内在体验。具体而言，意味着在自己的生存中体验地狱、深渊、灭顶之灾，顿生阻断之感，引发创造的举动”。人是动物，但又不仅仅是动物。动物只有条件反射，没有思想和超越。人却不同，他的最大特征就是不满现实，就是他的敞开性。人哪怕处在生命的谷底，也依然会向往超尘脱俗的高远天空。

但是，强调个性不等于个人主义，更不是自我中心主义。个人主义者躬行自我隔绝，自我肯定，把个人作为暴力的竞技场，将社会中人与人之间的关系视作豺狼关系。在本质上，个人主义的行为是一种客体化的、社会化的行为，是向外抛出的行为。个人主义对统治、强力、功名、享乐的企盼和渴望使人沦为客体的奴隶，在奴性地对待“自我”以后，又不得不奴性地对待“非我”。这样，个人主义在扼杀了别人以后，也戕害了自己，因此造成了精神核心的丧失。个性则不然，它植根于自由王国，“具

有亲和的倾向，希望达成人们的兄弟友谊”。具有个性意识的人，其服务意识也极强，他们时时肩负着人类的永恒的使命。他们丰盈、充实的孤独与个人主义者的寂寞、孤芳自赏不能同日而语。个性既是精神的生存，又是具体的生存，它在渴慕上帝、渴慕神性、渴慕天堂的同时，并不回避尘世的苦难，而是以一种“俯临之爱”向下介入，去拥抱承受着灵与肉煎熬的人们，帮助他们脱离金钱、情欲、功名、利禄的诱惑与奴役，去成就个性，成为自由人。

2. 自由高于存在

人的个性能否实现，与自由有着不可分割的联系。传统的本体论认定，共相——普遍的事物是真正的存在，殊相——个别的事物是派生的、从属的和虚幻的存在。理想、理念的存在是真实的，至于多样的、个体的世界不过是第二位的、反映的、不完全真实的。这样，它就把一切个性的、自由的元素强行纳入了一个普遍的、必然的王国之中。客体化的决定论控制了自由的生存。别尔嘉耶夫坚决反对和拒斥这种理论，他认为，正是个性、殊相包含着普遍、共相，世界上并不存在抽象、概念的生存，一切必然性、客体化都是幻象，都是虚假的生存。

关于“存在与自由”的问题，别尔嘉耶夫声称，“自由高于存在”。因为，自由并不是由存在所引出的，自由植根于‘虚无’，植根于‘无底’、‘非存在’”。存在是静止的、凝固的，是自然主义臆想的事物，是抽象的概念，它指涉自然、本质，指向物和抽象本质的既定秩序，是世界的客体化和理性化，是精神被异化了的世界。自由则不然，它是动态的、开放的，是具体的精神。它指涉创造、真理，是此岸世界的阻断和终结，向上帝之国的飞跃，是自我向精神的回归，是主体之个性的确立。

在别尔嘉耶夫的心目中，自由不是意志的自由，更不是强力

意志的自由，不是意味着随心所欲的自由。独裁者的自由、暴君的自由是自由的幻象，它实际上是人受奴役的一种变形。表面上，暴君和独裁者在“自由”地“统治”，“自由”地“占有”，甚至“自由”地剥夺他人的“自由”。实际上，他们已被客体化、异化的世界控制着，成为某种理念的奴隶，成为某种被抽空了具体生存的玩偶。因此，别尔嘉耶夫提醒人们，要警惕对自由的滥用。“自由不是权利，而是义务”，它完全不是轻松自在的事物，而是意味着一份艰难、一份沉重。把自由看作轻松自在和无拘无束的同义词，是一种颓废的自由观。那样的话，创造的责任就会被消费的本能所替代，自由就在虚假的定位中逐渐退化，最终完全丧失自身。实际上，自由在更多时候意味着自由的斗争，它是对客体化、必然性、决定论的世界的反抗，自由是扩张和创造，是个性力量充盈的显示。自由是上帝赋予人去追求真理的义务，而追求真理的道路布满了荆棘。自由的最高境界是精神生活的自由，自由的最低境界是物质生活的自由。由世界的物质性走向精神性，由碎裂走向整体，由暂时走向永恒，人不断地完善自己，去贴近上帝，这是别尔嘉耶夫所理解的自由之路。

3. 创造是人的使命

在别尔嘉耶夫的自由哲学中，他最感兴趣的不是“自由在本质上的形而上学理念，而是社会生活中它的影响之主要形象”。自由的真正问题是创造的问题，人们通过自由，可以创造一种崭新的生活，一种与此岸世界截然不同的生活。换句话说，自由的最大义务就是创造。创造是人来到这个世界的根本目标，是人的使命所在。我们所面对的现实，是零碎的、混乱的、充满了缺憾的现实。人是一个小宇宙，他是世界的中心，存在的中心。作为个性的生存，他超越于世间万物之上，拥有变革现实的内在需要，以求趋达无限和永恒。如此，创造的行为就成了人脱离异化

世界的突破口。

别尔嘉耶夫自述，“关于创造，关于创造的使命之主题是我一生的基本主题。对我而言，这一主题的构成并不是哲学思考的结果，而是内在的体验，内在的领悟”。在他看来，创造把人从恐惧和束缚中解放出来，它是源初独到生命，既不面向过去，也不面向未来，它面向的仅是永恒。创造是人由堕落的世界向崇高的、神性的世界的飞跃。从某种意义上说，创造站立在律法伦理学和救赎伦理学之外，创造者以创造证明自身。创造者和创造对拯救和毁灭一类问题毫无兴趣。创造行为具有自足的价值，它不受任何外力的审判。因此，别尔嘉耶夫希望建立一个创造伦理学，以摆脱虚伪的道德束缚和非人性的规范制约。在创造伦理学中，惩罚的恐惧与永恒苦难的恐惧不起任何作用，创造性和神性是同一的。基督教伦理学仅有关于救赎的道德，缺乏道德的创造，这是它在现代衰落的重要原因。在创造者与社会的关系上，别尔嘉耶夫也有着独到的见解。诚然，创造者是孤独的，创造活动有着强烈的个体特征。但是，创造者决不囿于自我，恰恰相反，他在某种程度上还可以说是一种自我的扩张，创造的目标永远指向自我以外。因此，创造的的成果总是具有世界的、全人类的、社会的特征。实际上，创造意指的是人超越自我的道路。它在展现人之个性的同时，最大可能地蕴含了人的共性。

五、人的精神拯救

别尔嘉耶夫认为：“哲学和神学的沉思起点既不在于上帝，也不在于人，因为这两个起点都遗留着不可克服的断裂性”。以往的有神论把上帝想象成天堂的君主，把神性生活想象成天堂的帝国主义。上帝被描绘成一个残暴、傲慢、封闭的独裁者，成了一种绝对的存在，握有至高无上的权杖，任意对人施行奴役和凌

辱。别尔嘉耶夫指出，这种做法使上帝变成了偶像崇拜最后的栖息所。在此，他抨击了索洛维约夫的“万物一统”理念，认为后者依然包含了抽象化和客体化的弊端，其中没有任何生存性。一旦人被剥夺了与上帝对话的自由而成为奴隶，上帝也就成了决定论的上帝，顷刻间便会由主体的生存转变为客体的存在。而依循无神论者的思路，人是一个自足的存在，他是世界的本体。人成了自己的尺度和标准，人是自己的最高存在、最高价值。这一点在欧洲文艺复兴运动以后的人类学中尤有显著的体现。人无限地膨胀，被神化，最后被抬高到原先的上帝之尊位。仅从表象上看，这似乎是对人的一种提升，自我的高扬。实际上，人已被抽掉了具体的、鲜活的生存性，同样石化为一种封闭的存在，从而丧失了创造的可能。“倘若人就是上帝，这将是最无希望、最平面和最微不足道的事情”。无神论认可人的自足性，也同样意味着认可了此岸世界的自足性。这样，此岸世界中的种种丑陋与邪恶也便没有了消除的必要，真正完满的世界也就永远不会到来。

在《自由精神的哲学》中，别尔嘉耶夫写道，“宗教生活的本真现象是人与上帝的相遇和交会、上帝向人的运动和人向上帝的运动”。人和上帝都不是抽象、绝对的概念，而是创造的生存。上帝与人是面对面站立着的，他们之间存在着相互的运动。上帝诞生于人之中，人诞生于上帝之中，没有人的存在，也就没有上帝的存在，唯有人这一上帝的创造之存在，才使上帝成为上帝，上帝与人一起现身。别尔嘉耶夫在此的思路暗合了里尔克的一首名诗《当我死后，上帝，你可怎么办?》中的祈祷辞：“你失去我就失去了你的意义，我死后你就没有了家。”同样，没有上帝，人的存在也失去了任何意义，他与生俱来的缺陷与不足就找不到修正的参照，灵魂也失去了寻求的目标。与此相伴随的是，他的人性与自我永远沦入了无底的深渊。人是上帝的创造，上帝是人的主题。

维系着上帝与人的关系的是一种爱，是无限的精神之渴念。这种爱之关系的体现是双向的运动。上帝向人的运动是一种向下的运动，是天空俯临大地的运动；人向上帝的运动是一种向上的运动，是大地飞升天空的运动。圣子基督的出现是这两种运动的具体化，他兼有神性和人性。基督的降临，为尘世带来了天堂的、纯洁的、神性的元素，他主动为人类的罪孽、堕落、腐朽承担责任，承受走向十字架的苦难，以自己的生和死给芸芸众生以启示，让堕落的人抛却堕落的世界、净化自己的灵魂，转向上帝，应和上帝的呼唤，满足上帝的爱之渴求。神人基督是爱者与被爱者的统一体，他既是爱的施与者，又是爱的接纳者。“通过基督—神人，赎罪者，世界之拯救者，来自上帝和人，来自天惠和自由的两种运动交合到了一起。”

上帝以天惠的能量帮助人战胜罪孽，激发人的自由之爆发力，人则以自由之纵深回应上帝，向上帝敞开自我，藉此继续世界这创造的事业。别尔嘉耶夫告诉我们，人不是奴隶，不是虚无的存在，他是上帝之创造事业的参与者。上帝需要人，需要他来证明自己的创造，丰富自己的创造；人需要上帝，需要他来提升自己，完善自己，最终摆脱此岸世界的羁绊，成为精神的、永恒的和崭新的人。

六、“认识你自己”

“认识你自己”这是镌刻在德尔斐阿波罗神庙门口的一句格言。别尔嘉耶夫的《自我认知》便是响应这道神谕的一次出色的尝试。在我看来，这是他最充满灵性、最能显示其创造个性的一部作品。正如作者的自述，这部著作“不是日记，不是回忆录，也不是忏悔录”，而是他的哲学命运史，他个人的精神发展史，作为一部自传，别尔嘉耶夫所要叙述的不是个人的外在经历，不

是一系列事件的逻辑发展，而是自己内在的精神历程。这一点与作者对时间独特的理解有关。别尔嘉耶夫把时间划分为“宇宙时间”、“历史时间”和“生存时间”三种。宇宙时间是一种数学时间，它是可以分割的时间原子，过去、现在和未来在具有节律的同时，受到了宇宙的切割，被植入了致命的病菌，人在这一时间中生活，死亡便无可幸免。宇宙关注的是普遍，是共相，是自然，根本不在乎人的个性和整体性。历史时间是一条无限伸展的直线，一方面，它凝聚将来，在将来中等待意义的揭示；另一方面，它又依附于过去，历史的事物由记忆和传统建构而成。历史本身关注的是抽象性和中间性，因此，它忽略具体的生存，是个性的客体化和异化。历史在寻找过去时，会产生保守主义的幻象，认定过去是美好的、真实的、圆满的；当它投向将来时，又以为将来是意义的终端，是美好之完成，从而把现在作为工具、手段来牺牲，奉献给虚无缥缈的存在。在别尔嘉耶夫看来，历史是有意义的，但它的意义在自己的限域之外，也即是说，历史的意义只在历史终结以后才显示出来。别尔嘉耶夫最为推许的是生存的时间，生存时间是一个点，它着眼于现在，是一种内在的时间，属于主体世界，它不经由数字的计算，不能组合，不能分割，它不是永恒，但又关联于永恒，是永恒的符号和象征。每个人内在地体验到瞬间，在瞬间中进行创造的同时，也就溶入了永恒。

“在我写的这本书中，不会有臆造，但会有我对我的生活的哲学认知和思考。这一哲学认知和思考不是关于过去的回忆，这是一种创造的行为，它发生于当下的一个个瞬间里”。在俄罗斯思想史上，别尔嘉耶夫称得上是一位命运多舛、经历坎坷的哲学家了。他蹲过四次监狱，遭逢过两次俄国革命，亲眼目睹过三次战争，其中两次是世界大战。此外，他还是世纪初俄罗斯文化复兴运动的风云人物之一，曾经被流放到西伯尼亚，后来又被祖国

放逐，后半生一直处于漂泊无定的流亡状态。但是，有别于其他人对这些传奇性经历的处理，别尔嘉耶夫把世界历史的整个过程，把个人生活的各个事件，当作内宇宙的一个部分，当作自己的精神道路来体验，把世界的命运当成个人的命运来看待。他在对自己的研究和阐述中，试图解决人和人类的命运问题。别尔嘉耶夫身上有浓重的浪漫气质，他在直面现实的同时，永远葆有对更美好的现实的憧憬，这使他时刻保持着一种超越、精神的眼光来审视周遭世界，“我感兴趣的是对环境的反应之评判，而不是对环境的评判”。

《自我认知》是别尔嘉耶夫对自己所走过的哲学道路的一次全面的回顾和总结。但他不是像某些哲学家所做的那样，为建构某个体系而封闭起来。它也不是一种简单的重复，把过去的思想罗列起来，给读者一个提要式的说明。它依然显示出一种开放的姿态，在写作上也依然延续着作者惯有的箴言式风格。这种风格虽然由于其浓缩性和跳跃性给读者带来了一定的困难，却因其高含金量给人深刻的启迪，使读者在激情与理智并用的张力下，去重新认知别尔嘉耶夫的精神史，感悟他生命各个阶段深化了的主题。别尔嘉耶夫自述：“我一直认为自己是一个多结构和多层次的生存”，“人的内心要比表面上的我矛盾深刻得多”。因此，他在这部书中展示了世界的矛盾、人的矛盾、自我的矛盾，人与世界的对抗，人在自由与奴役之间的彷徨。他按照主题的发展，而非严格的时间顺序的铺展，反思一生中几次重大的精神皈依；寻找生活的意义、转向共产主义，皈依基督教，信奉人格主义哲学。

在“自我”之中，认识的行为与认识的对象是合而为一的事。它与自我的精神挣扎，与外在世界之冲突的折射有关联。别尔嘉耶夫写道：“我始终处在与自己的时代完全决裂的状态里，当时代憎恨自由的时候，我并不爱国家，反而具有宗教无政府主

义的倾向；当时代日益集体化，否弃个性的尊严和价值的时候，我是一个极端的人格主义者；当时代冷淡哲学思想的时候，我却热衷于它；当时代打倒贵族文化的时候，我高度评价它；当时代仅仅认可传统一日常的基督教的时候，我却信奉末世论的基督教”。别尔嘉耶夫正是以与时代格格不入贴近了时代的心脏，他以个人与时代的对抗反映出时代本身的无序与矛盾。别尔嘉耶夫非常清楚，在宇宙和历史之中，纯粹的个性是难以趋达的。世界上的一切诱惑都试图奴役人，剥夺人的自由。因此，人在此岸世界是不可能消除矛盾的。世界和谐只存在于上帝之国。人作为一个谜团似的复杂生存，是两个世界的交叉点。于是，别尔嘉耶夫便觉得，“我永远是一个过客”，“我与植根于大地的感觉格格不入”。他祈求此岸世界在一场大火中毁灭。这样，个体人就会像凤凰涅槃似地在废墟上获得新生，抵达上帝之国。

别尔嘉耶夫在《自我认知》中再度重申了他对哲学使命的理解。他的哲学并不是“使某种学科知识专门化，撰写学位论文，当一名教授”。他讨厌过于学究气的东西，认为“假定的博学”实际是一种偏见，教条与概念使得大部分学者受到自己职业的异化，远离了精神探索，从而远离了真理。别尔嘉耶夫有着一个真正的存在主义哲学家突出的个性特征，他关注每一个具体的生存，每一个当下的瞬间，认为宇宙的多层次性、多结构性，认可人和自我的诸多矛盾，两极性，致力于在活的环境中考察人的生存，抗击世界的异化和奴役，抗击必死的时间性，把生命的指针拨向永恒。总而言之，他的哲学遵循的是生存的原则，而不是存在的原则。别尔嘉耶夫的人世精神与隐含虚无色彩的享乐主义不同，他否认“人是为幸福而生”的观点。在他看来，幸福主义的道德是可疑的、虚伪的，“需要确立的不是每个人的幸福权利，而是每个人的尊严”。他的同时代人吉皮乌斯曾经声称：“我不为你们去祈祷幸福，我祈祷的内容远比幸福高尚。”这句话可以作

为理解别尔嘉耶夫哲学追求的一把钥匙。上帝所创造的世界之所以不完美，是因为他想激发人的创造。试想，倘若这个世界在我们到来之前，已经完美、圆满，我们来到这个世界所为什么？是消受它，还是破坏它？无论哪一种做法都是违背人性的，别尔嘉耶夫深谙个中奥秘，他以自己的精神历程昭示了一条创造和自由的道路。

俄罗斯白银时代文化丛书

目　录

前　言

我很早以前便已酝酿着写作此书，它的构想显然与众不同。许多谈论自己的书籍都非常自我中心，这在“回忆”文献中屡见不鲜。作者回忆其他的人与事，最多谈论的是自己。存在着几种关于自己和自己的生活的书，首先是作者年复一年，日复一日写下的日记。这是一种非常自由的形式，如今尤为法国人所喜爱。阿米艾尔[①] 的日记是这类书籍最出色的范例；最近问世的则是安·纪德的《日记》。其次是奥古斯丁和卢梭的忏悔录所给予的著名例证。再就是回忆录，历史材料无以计数的文献。赫尔岑的《往事与随想》是最精彩的一本回忆录。最后是自传，讲述按照时间顺序发生的自己内在和外在的生活事件。所有这类书籍都或多或少地希望能真实和准确地叙述往事，描画过去。作者们的思想和情感自然属于过去的往事。我的书完全不同于其中的任何一个种类。我从来不写日记。我不打算作公开的忏悔。我也不想写作关于我一生的生活事件的回忆录，那不是我的主要目标。这也不是通常意义上的自传，亦即按照年表的顺序讲述我的生活。倘若说它也算是自传的话，那就是一本哲学的、精神历程和自我认知的自传。回忆从来不会是消极的，不会是准确的复制，却引发一种向着自身的可疑的关系。记忆力是主动的，它包含有创造、

---

① 阿米艾尔（1821—1881 年）瑞士作家，因一部进行自我分析的《私人日记》闻名于世。

变形的元素，与之相关联的是回忆的不准确和不可靠。记忆进行选择，它把许多东西推到首要的位置，把许多东西留给了遗忘，有时是无意地，有时是自觉地。我那关于我的生活和我的道路之记忆是自觉和主动的，也就是说它包含了我思维的创造力，我当今的认识，在我的生活与谈论它们的书本之间，隐伏着目前我最感兴趣的认识行为。歌德把谈论自己的那本书题名为《我生活的诗与真》。其中并不都是真实，它包含的还有诗人的创造。我不是诗人，我不是哲学家，在我写的这本书中，不会有臆造，但会有我对我的生活的哲学认知和思考。这一哲学认知和思考不是关于过去的记忆，这是一种创造行为，它发生于当下的一个个瞬间里。这个行为的价值是由它超越于时间之上，介入存在主义式的时间，亦即永恒的程度所确定的。战胜必死的时间是我生命的基本主题。这本书是坦率而自觉的自我中心论。但其中包含着某些令人厌恶之处的自我中心主义，对我而言，已由我终身从事的哲学认知的目标作为自己的命运这一点所抵偿。我不想裸露灵魂，也不想把自己的灵魂向原生态之外抛出。这本书按我自己的想法，是哲学的，是献给哲学的问题范畴的。事情牵涉到自我认知和理解自我的必要性，思索自己的种族和命运问题。那种名为存在主义的哲学，我觉得是有点儿夸张了的新思潮，它把哲学理解为对人的存在的认识，以及通过人的存在来理解世界。但最具存在主义色彩的是个体的生存。人在对自己的认识中也就介入了与他人的关系之无形的秘密。我把世界，整个世界与历史的进程，我生活里的事件，作为我的小宇宙的一部分，我的精神道路来体验。在神秘主义的深处，与世界有关联发生的一切都与我有关联。而真正的思考也就是，把与世界有关联的一切事件当成与我有关联的事件来理解。如此，我就与我矛盾的自然禀性中的基本矛盾发生了冲突。一方面，我把时代的一切事件，世界的命运，当作我自己的事件，自己的命运来体验；另一方面，我痛苦地体

验着世界的异化，一切事物的疏远，与任何东西的格格不入。如果要我写日记，或许会经常地写上几句：我感到这很陌生，我与一切格格不入，再一次，再一次地为另一种东西，为先验的东西苦恼，我的整个生存都以因先验的东西而苦恼作为标志。

我生逢一个对祖国而言，对整个世界而言的灾难深重的时代。我亲眼目睹了整个世界的毁灭和新生事物的诞生。我可以观察到人类命运的非同寻常的意外变故。我见到了人们的变迁、适应和背叛，或许，这就是生命中最沉重的东西。从我领会到的各种体验里，我得出了一个信念，有一个最高力量守护着我，不让我毁灭。这个充满了多少事件和变化的时代，曾被看成是有意义的、重要的，但对一部分人来说，对整整几代人来说，是不幸和痛苦的岁月。历史并不怜惜人的个性，甚至并没发现它的存在。我经历过三次战争，其中两次是世界性的，经历过两次革命，一大一小，经历过世纪初的精神复兴运动，然后是俄国共产主义世界文化的危机，德国的政变，法国的崩溃和被占领，经历过流亡，迄今我的流亡生涯尚未结束。我痛苦地领略过一场反对俄罗斯的恐怖战争。而我至今还不知道，世界性的动荡将以何种方式结束。对一个哲学家而言，我有太多的意外：蹲过四次监狱，两次是在旧制度下，两次是在新制度下，被判处流放北方三年，有过一次永远流亡移居西伯利亚的审判，被驱逐出自己的祖国，或许，我仍将在流亡中结束一生。同时，我从来都不是一个政治人物。我和许多事物都有关系，但实际上，在深层次上，我不归属于任何事物，根本不献身于任何事物，仅有创作例外。我不仅不是对社会问题兴趣淡漠，而且还时常为它们操心，我拥有“公民”的情感，但实际上，在最深刻的涵义上，我是非公益的，我从来都不是一个“社会活动家”。各个社会团体也从来不把我看作完全的自己人。我永远是一个精神土壤上的“无政府主义者”和“个人主义者”。

我的书写得很自由，它没有系统化的计划。其中有回忆，但这不是最主要的。其中有关事与人的回忆伴随着沉思在交替变换，沉思占据了大部分篇幅。我并非依循通常的自传那样的编年史方式，而是依照折磨我一生的主题和问题对全书的章节进行安排。不过，按照时间的序列也具有一定的意义。我在其中看到的最大的困难是，分散在各个不同章节里的相同主题有可能出现矛盾。唯一的解释是，主题将重新出现在另一重关系和另一种环境下。我决定研究自己，不仅因为体验到了表现自我和刻划自己的面貌的需求，而且还因为这可以有助于安排和解决人与人类的命运问题，同时还有益于对我们时代的理解。同样也存在着解释自己的矛盾的需求。本书的那种特点与人类身上最秘密的力量有关联，与记忆有关联。记忆与遗忘交替着出现。我暂时忘掉了许多东西，它们从我的知觉中消隐，但潜藏在最深沉的地方。我永远忍受着遗忘的折磨。我有时忘掉的不仅是很有意义的事情，而且还忘掉了在我一生中起过影响的人们。我仿佛总有一种感觉，认为这样很糟糕。在记忆之中存在着复活的力量，记忆希望战胜死亡。但重新回忆起遗忘的东西的那一瞬间就要来临。这回忆拥有主动一变形的特征。我并不属于那些向往过去的人们，我展望未来。对我而言，往事拥有的是孕育未来的意义。我并不具有那些向往过去的人们的悲伤情绪。我具有的是另一种比悲伤更甚的苦恼。我是一个戏剧性比抒情性更强的人，这也应该在我的自传中留有痕迹。考虑自己生命的时候，我得出的结论是，我的生命不是普通涵义上的形而上学的生命。它过多地充满着激情，以及个人的和社会的戏剧性事件。我寻找真理，但我的生活并不理智，并不是理性在控制它，它有着太多非理性和不适宜的东西。我生命最明亮的时期与最黑暗、最痛苦的时期轮换更替，上升时期与堕落时期交替变化。但任何时期我都从来不曾停止过紧张的思考和探索。我最希望的是，重现我生命里最明亮、最具创造力的时

期。我多么希望记忆能够在对生命整体的关系中战胜遗忘。但有一点我不能刻意避免的是，我将较少地提及那些在我的个人生活和精神历程中起过最重要作用的人们。这非常明确。但记忆将为永恒把它尽最大可能保存着、保存着。把自己整个创作都奉献给时间问题的马塞尔·普鲁斯特在《重获的韶光》一书中说道："我从来不能在现实之中找到深层的我。"这句话我可以用作本书的题签。普鲁斯特所说的也就是我整个生命的体验。我这本书之所以在构思上有矛盾，其原因就在于一个最内向的人最渴望敞开自己。这么做非常困难。离散性并不允许我谈论许多不仅在我外在生活中，而且在我内心生活中起过巨大作用的人们。从与另一个灵魂的交往得到的正面价值是难以表述的，生活隐秘的悲剧性也是难以表述的。

尽管我身上存在着西方因素，我觉得自己仍然是一个正在寻找真理的俄罗斯知识分子。我追随的是斯拉夫派和西欧派的传统，这个传统就是恰达耶夫和霍米亚科夫，赫尔岑与别林斯基，甚至还有巴枯宁和车尔尼雪夫斯基的综合，尽管他们的世界观不同，最明显的便是陀思妥耶夫斯基与托尔斯泰，弗·索洛维约夫与尼·费多罗夫。我是一名俄罗斯思想家和作家。我的宇宙观，我对民族主义的敌视——都带有俄国特征。除此之外，我还意识到自己是一名承认社会主义真理的无政府主义思想家。我甚至还被人称之为社会主义的无政府主义的代言人。我的主导动机是把此书写得朴实而坦率，不加任何艺术的修饰。

有些按一般回忆录特点收集的传记材料，在我的笔下被处理得干巴巴的，通常是概略性的。这些部分是描述我的精神史经历的各个不同情境所需要的。但这不是本书的重点，重点是自我认知，对个体的精神与精神的探索的认知。我感兴趣的是对环境的反应之评判，而不是对环境的评判。

起源与出身　我与世界环境
最初的动力　贵族世界

人的起源只能部分地被解释和理性化。个性的秘奥，它的唯一性，是任何人最终都无法知悉的。人的个性远比世界更为隐秘，它就是整体世界。人是一个微观宇宙，其中包容了一切。但在他的个性之中，只有尤为独特的东西才能化为现实和形式。人同时也是一种多层次的存在。我总是感受到自己的这种多层次性。那诞生于存在世界的第一反应具有巨大的意义。我已回忆不起由我和陌生世界相遇而引发的第一声叫喊。但我确切地知道，我自始便感受到自己已经掉入了一个陌生的世界，在我生命的第一天和当下的这一天，我同样感受着这一点。我永远只是一个过客。基督徒应该感到自己并不是拥有现在的幸福和未来的幸福的人。但我在此描述的那种原生态感觉，我并不将它看成是美德和成绩。有时我甚至还觉得，其中存在着某种糟糕的东西，某种对待世界和生活的态度中令人沮丧的东西。我与植根于大地的感觉格格不入。灵魂之诞生的奥耳甫斯式理解，以及由高级世界向低级世界堕落的感觉，更为符合我的天性。

大地寂寞的歌声
不能替代天堂的音响

我从来没有那种源自父亲和母亲的感觉，我从来没有觉得，

自己是由父母所生，对整个血缘关系的冷漠是我突出的特性。我不喜欢家庭和家庭观念，西方各民族对家庭因素的依恋使我非常惊讶。有几个朋友戏谑地称我为人类种族的敌人。正因如此，我更具有人道主义的特点。我总是对人们的相似，对孩子与父母的相似，兄弟与姐妹的相似怀有一种痛苦的冷漠。我觉得血缘相近的特征是与人的个性价值相矛盾的。我喜爱那些“一般难以表现的面孔”。但如果因此而说不爱父母则是错误的。恰恰相反，我爱他们，认为他们是好人，而我对待他们，比父亲对待孩子更甚，我关心他们，担心他们会生病，想到他们的死亡便痛苦不已。我作为儿子的感觉相当淡薄。“母亲的怀抱”没有对我发生任何影响，个人意义上的母亲，大地——母亲都是如此。我的母亲非常漂亮，她甚至称得上是美人。五十岁时，她依然是一个漂亮的女人。但我一点都没能发现弗洛伊德从中建构博大神话的俄狄甫斯情结。我觉得，血缘关系是排斥一切爱情的。爱情的对象应该是遥远的，超验的，与我毫不相像的。须知，“高贵的丽人”崇拜便筑基于此。我是二十世纪初的俄罗斯浪漫主义者。

按照我的出身，我属于贵族世界。这，或许，并非偶然地在我的灵魂构造上打下了烙印。我的父母属于“显贵的”上流社会，而不是普通的贵族社会。在家中我们主要是运用法语交谈。我的父母有很多贵族习气，尤其是在前半生。这种习气部分地源于遗传，部分地源于我父亲曾经在近卫重骑兵团服役过的缘故。童年时代，我就知道，父母是皇室侍卫长的妻子、对亚历山大三世影响很大的柯丘别依夫人的朋友。宫廷卫队长、侍从将官，同样是亚历山大三世的亲信的乞列文是父亲的近卫重骑兵团的战友。从父系来说，我出身军人世家。我所有的高祖都是将军和圣乔治十字勋章获得者，他们全都是在近卫重骑兵团开始服役的。我的祖父马·尼·别尔嘉耶夫是顿河战役的哥萨克首领。我的曾祖父，上将尼·米·别尔嘉耶夫是诺沃罗西斯克的总督。他与保罗一

世的通信曾刊登在《俄罗斯古风》上。父亲曾是近卫重骑兵团军官，但很早便已退役，定居在第聂伯河岸的奥波霍伏庄园，一度担任过地方议会的首席贵族，在土耳其战争中重新入伍，然后担任了西南地区农业银业董事长达二十五年。他淡泊于任何功名，他甚至拒绝了曾担任过二十五年以上的民事法官的荣誉头衔。我从孩提时代起便加入了祖辈们的侍从队伍。尽管我仍然有权在任何时候进入贵族子弟军事学校，却由于我的父母居住在基辅，我便进了基辅武备学校。我母亲出身于古达什夫公爵家族，她有一半法国血统。她的母亲，我的外祖母，是苏阿泽尔伯爵夫人。其实，母亲身上的法国成分要多于俄罗斯成分，她接受的法国教育，少女时代生活在巴黎，只能用法语写信，从来都没能学会用俄语写一封没有语法错误的信，尽管在血缘上属于东正教，她感到自己更是一名天主教徒，总是按法国天主教徒的方式，向自己的母亲祈祷。我对她开玩笑说，她永远不可能用你来称呼上帝。饶有意味的是，我的外祖母和外曾祖母都是修女。我父亲的母亲出身于巴赫密采夫家族，在我祖父生前便已秘密出家。那里离基辅——别切尔斯克大修道院很近。著名的巴尔弗尼长尧是她的忏悔神甫和朋友，她的一生都由他裁定。我还记得童年的印象。当祖母逝世以后，我被带去参加她的葬礼，我那时是六岁，我感到惊讶的是，她是穿着修女的服装躺在棺材中，按照修女的殡仪举行葬礼的。修士们到来并说道：她是我们的。我母亲的祖母，古达什夫公爵夫人，出身于巴拉托夫公爵家族，在丈夫去世后便成了一名真正的修女。在苏维埃时代，我还挂着一幅她的大油画像，穿着修女服装，表情十分严肃。祖母别尔嘉耶娃住在被称之为别切尔斯克的带花园的基辅突出部分的老式别墅里。别切尔斯克的氛围很特别，它是一种修士与战士的混合体。那里有基辅——别切尔斯克大修道院，尼柯尔斯基寺院和许多其他的修道院。大街上经常可以遇见修士们。那里有一个阿斯柯里道夫公

墓，建立在面临第聂伯河的山上，祖父和我其他的祖辈都埋葬于此。同时，别切尔斯克还是一个战略要塞，那里有许多士兵。这是一个古老的战士——修士俄罗斯，很少现代化的气息。基辅不仅是俄罗斯，而且是欧洲最美的城市之一。它整个坐落在群山之中，滨临第聂伯河，具有异常开阔的视野，有美丽的皇家花园，索非耶夫大教堂，是俄罗斯最好的教堂之一。与别切尔斯克毗邻的是里普基庄园，也在基辅的突出部分，这是城市的贵族与官宦地区，由带有花园的私邸公馆组成。我的父母便住在那里。在我还是一个孩子的时候，他们的住宅便卖掉了。我家的花园毗邻坐落于基辅中心的梅林克博士家的大花园。我的一生都保存着对花园的热爱。但我觉得自己出生于森林，因此最喜欢森林。我的整个童年与少年时代都与里普基庄园联系在一起。这是一个与贵族世界别切尔斯克有点不同的世界，更多地受到现代文明的触动，贪恋着在别切尔斯克不允许的欢乐。在两座高山之间布满商店的主要街道克列夏季克的另一边，生活着一些商人。在靠近第聂伯河的低地居住着的主要是犹太人，但基辅精神研究院也在那里。我们的家族尽管是莫斯科的世家，属于西南地区的贵族，却受到在基辅总是很强盛的西方影响。尤其是我母亲的家族更是西方类型，带有波兰和法国特征。在基辅总是能感受到与西欧的交流。我从童年起便经常到国外旅行。我第一次出国是到卡尔斯巴德，母亲到那里疗治肝病。我最初有关国外的印象是维也纳，我非常喜欢它。

我的祖辈中最光彩照人的形象是我的祖父马·尼·别尔嘉耶夫。从儿童时代起我就听说过许多关于他的故事。父亲喜欢给我讲述，祖父是如何战胜拿破仑的。1814 年，在古里木斯克战役中，拿破仑军队节节战胜俄罗斯与德国军队。在我祖父服役的那支俄罗斯军队里，从将军开始，所有的指挥官都已阵亡。我祖父当时是近卫重骑兵团的年轻中尉，却担负起了指挥整支部队的重

任。他转守为攻，去袭击法国军队。法国人以为敌人来了援兵，拿破仑的军队士气动摇，以致输掉了古里木斯克战役。我祖父荣获了圣乔治十字勋章和普鲁士铁十字勋章。另一则故事：祖父指挥一个团，他与士兵们的关系处得特别好。在尼古拉一世的战争年代，他是一个特别富有人道精神的人。根据父亲的叙述，他一直憎恶农奴制，并为它感到羞愧。当他被提升为将军，即将奔赴前线时，他那个团的士兵赠送给他一个心形纪念章，上写题辞："上帝将为了你给我们的善行而保佑你"。这个纪念章一直挂在父亲的书房里，他尤其为之感到骄傲。第三则故事：祖父当时是顿河军队的指挥官。尼古拉一世亲临部队，希望废除哥萨克的优惠。这是倾向于统一的意图。在诺沃切尔卡斯克举行盛大的阅兵式后，尼古拉一世要求作为指挥官的我祖父去执行废除哥萨克的优惠的命令。我祖父说道，他认为这么做是有害于部队的，请求允许他辞职。所有人都感到很惊恐，等待着来自皱起眉头的尼古拉一世的惩罚。但后来，他的情绪转变了，夸奖了我祖父，取消了自己的指示。尽管在信仰上属于东正教，年迈多病的祖父对修士们却很冷淡。

这里适当地叙述一下我们家族某些祖传的特性。我属于脾气最为暴躁易怒的人种。父亲是非常仁善的人，但十分暴躁，他一生中发生过不少冲突与争执。我的兄长是一个特别善良的人，但也具有狂躁不安的性格。我从遗传上接受了暴躁的禀性，这是一种俄罗斯的少爷脾气。还在孩提时代，我就会以脑袋来撞击椅子。与此相联的是另一种特性——某种刚愎自用，我在父亲的性格中也发现过与善良的品质相伴随的刚愎自用。这种俄罗斯老爷的缺陷也在我身上存在。有时，在我思维的过程中，在我的认识中，也能发现某些与刚愎自用相似的东西。如果说精神的深度与个性达到的高度并不包含遗传的因素，那么在灵魂和灵肉的属性中则存在着许多遗传的因素。我被流放在沃洛格达的时候，有一

次我棒击过一名省政府的官员，因为他在大街上追逐一位我认识的小姐。我打了他以后，说道：明天您将被免职。显然，祖先们的血液都涌上了我的脑袋。我不得不体验真正的狂怒。当我回忆过去的时候，我想，我之所以能够经常不受惩罚地流露那种暴躁易怒的性情，是因为我享有着某种特权。我们还生活在父权制的风尚中。我的父亲后半生一直持相当自由主义的观点，但他的生活却并未越出血缘关系起决定性作用的父权制社会的规范。当我被捕和受到搜查的时候，宪兵们都是踮起脚尖走路，不敢高声说话，怕惊醒了我的父亲。宪兵们和警察知道，父亲与省长以“你”相称，是省长大人的朋友，在彼得堡有背景。作为一名社会民主党人和从事革命活动的我，从来不曾退出那个特权和贵族的世界，这甚至在我自觉与那个世界决裂以后也同样如此。那样，就在我与同志们之间造成了某种不平等，他们总觉得我是个老爷。

在我童年时代的周围人等中，印象特别深的是我的乳娘安娜·伊万洛夫娜·卡塔密科娃。俄罗斯乳娘是旧俄罗斯一个特异的现象。令人惊异的是，她竟然能在农奴制的土壤上成长起来。我的乳娘是我祖父的女农奴。她是别尔嘉耶夫家两代人——父亲和我的乳娘。父亲非常爱戴和尊敬她。她属于古典类型的俄罗斯乳娘。她具有强烈的东正教信仰，不寻常的仁慈与爱心，远在一般女佣地位之上的尊严感，认为自己是家庭的成员之一，俄罗斯的乳娘是出自社会阶级组成中的一个特殊的社会阶层。对许多俄罗斯老爷们来说，乳娘是他们与人民唯一的亲密联系。我的乳娘逝世时年事已高，当时我大约在十四岁左右。我对人世的最初印象便与她有关。我至今仍记得，我与乳娘沿着第聂伯河畔的奥波霍伏花园的林荫道上散步的情景。那时，我可能只有三四岁。在此以前的事我都不记得了，这之后一段时间的事也不记得了。其后的一段记忆则与我们在基辅的住宅有关。在我还是一个孩子时，

父亲把祖传的庄园卖掉，在基辅买了一套带花园的别墅。我父亲总是具有破产的倾向。整个一生他都因为庄园的被出卖而不安，一直怀念着它。他对乡村总有一种向往。母亲则更喜欢城市。在这一点上他们时有争执。我永远幻想着乡村，希望父亲能买一个新庄园，哪怕它更朴素些。在脑子里经常想象，将会有一座怎样的宅园，它必须如我喜欢的那样，靠近树林。但这类事并未发生。我父亲还保留有祖父因服役所得的赏赐、由长子继承的一座在波兰的庄园。我们从来没有在这块毗邻德国边境的庄园里生活过，它被租赁了出去。我一辈子仅在年轻时代由德国到那里旅行过一次，与这一财产没有任何关系。作为长子继承的财产，这座庄园既不能出卖，也不能抵押，这也因此免遭了全面破产。我看待财产的态度非常奇怪，我不仅不认为财产是神圣的，而且始终不能从财产的罪感中解脱出来。我唯有对生活必需品有强烈的财产感，尤其体现在对书籍上，对我的写字台和衣服上。我觉得，生活必需的金钱是上帝赐予的，以便于我能专心一致地献身于创作。我在极度的不会算计的状态下有点儿俭省。倘若不考虑我的童年与少年，我一生的大部分时间都在体验着物质的窘迫，有时甚至是一种危机的境况。孩提时代我经常在姑姑尤·尼·古基姆—列夫柯维奇的豪华庄园里度过夏天。我们与古基姆—列夫柯维奇家关系很密切，他家是基辅上流社会的中心之一。我的家缺少欢乐。古基姆—列夫柯维奇家有许多年轻人，非常欢快。我与表姐妹们相处甚好，尤其与娜塔莎更亲密，我们在巴黎时仍然保持着联系，直到她悲剧性地离开人世。这是一个圆满的家庭。我在自己的家中总是感到不顺心，对生活的不适应，挫折，有一种过度的敏感。这个家已从刻板、机械的生活中走了出来，但尚未适应新的资产阶级生活。我父亲的世界观发生了转变，他越来越沉醉于自由主义的观点，与传统决裂，经常与周围的社会发生冲突。我父亲与大我十五岁的哥哥的关系给我们家带来了裂缝。我兄长

的家在我的生活和精神构造中具有极为重要的意义。哥哥是一个极有天赋的人，尽管与我所持有的是不同的立场。他非常仁慈，但有点儿神经质，优柔寡断，极为不幸，并不能在生活中实现自己的天赋。我们形成了一种与陀思妥耶夫斯基近似的氛围。

* * * *

在童年和少年时代，我就知道了最高样式的封建特权世界。这与我母亲的波兰亲戚们有关。玛丽亚·叶甫斯塔菲耶夫娜·布拉尼茨卡娅伯爵夫人是我母亲的表姐，她的丈夫是我母亲的表叔，他们的女儿嫁给了萨碧克公爵。她是我母亲最亲密的朋友，童年时代我们经常生活在一起。那里甚至预先为我们家准备了厢房。布拉尼茨卡娅是白采尔科夫城的领主，她在基辅省拥有六万俄亩的领地，在华沙、巴黎、尼斯和罗马都有行宫，布拉尼茨基家与沙皇有亲戚关系。叶卡捷琳娜二世与波乔姆金所生的女儿嫁给了小俄罗斯盖特曼[①] 布拉尼茨基。在白采科夫城的郊区是亚历山德里亚，布拉尼茨基家族的夏宫，这不仅在俄罗斯，而且在欧洲，都是最出色的公园之一。白采尔科夫与亚历山德里亚就像是真正的封建公园，有农舍、有围绕农舍生活的无数人群，有良种马群的大马厩，有整个南欧的贵族向往的猎场，午餐用十五只精致的大盘子上菜。秋天，我经常和母亲一起去白采尔科夫。我有一辆由两匹小型马拉动的单座双轮便马车，我自己驾驭它，进入森林去采蘑菇，穿波兰仆人服的马车夫则坐在车后面。此外，还有驴，我骑着它逛公园。但我到白采尔科夫已经相当晚，那时我已是一名大学生和社会民主党人。有时，为了过离群索居的生活，我便到那儿去，在布拉尼茨基盖特曼的冬宫里住一个月。但我从来没喜欢过这个世界，还在童年时代我就站在反对立场上。我总是觉得在我与布拉尼茨基风格之间有点格格不入，尽管布拉

① 乌克兰的首领。

尼茨卡娅高贵、聪慧，极有魅力，对我十分亲切，哪怕在我已经是一名马克思主义者，与卢纳察尔斯基争论之后再去那里的时候。但我的穿着总很高雅，我总是热衷于讲究的穿戴，十分注意外表。我总是喜欢雪茄和香水，这是我的嗜好。我喜欢独自一人沿着美好的亚历山德里亚公园漫步，幻想着另外一个世界。布拉尼茨基的宅园毁于革命的大火，建筑夷为平地。布拉尼茨卡娅本人，这位按自己的方式实行人道主义的女性，出逃在外，很快离开了人世。当我作为一名马克思主义者坐在布拉尼茨基的沙龙里的时候，根本无法想象，从马克思主义那儿会结出那样的果实来。在巴黎流亡期间，我遇见了布拉尼茨卡娅的女儿——皮拉—拉兹德维尔公爵夫人。美丽的洛普希娜—杰米朵娃公爵小姐也属于我记忆中那个仿佛是史前存在的世界。洛普希娜—杰米朵娃也是我母亲的表姐。她的丈夫是我父亲在近卫重骑兵团的同事，他是我的教父。奥尔加·瓦连利亚诺夫娜·洛普希娜—杰米朵娃是一个高雅的女性，端庄、骄傲、自信、十分漂亮。我父亲与她不睦。所以，我没去过那名为柯尔松的领地。在布拉尼茨基和洛普希尼·杰米朵夫家族之间有过统治权的竞争。后者有破产的倾向，但皇家经常接济他们。我侨居柏林时见过洛普希娜—杰米朵娃姨妈，那是在她逝世前不久。她显得非常鄙视右翼的俄罗斯保皇分子，觉得他们缺乏贵族气，是一些平民。“俄罗斯人民联盟”总是持有平民特征，而与贵族有区别。我的姨妈与她所交好的玛丽娅·费多罗夫娜女皇极为相似，后者也同样鄙视俄罗斯保皇分子，甚至不让他们的主要活动家进入她的住宅。

*　　*　　*　　*

我的中学教育是在军队学校——基辅武备学校接受的。但作为例外，在家住宿，是一名走读生。为了进入大学，我必须取得校外考生的毕业文凭。我不喜欢军校，不喜欢军人，对这一切没有好感。进入武备学校的二年级时，每当课间休息，我置身于同

班同学中，便感到自己的彻底不幸和茫然无着。我从来都不喜欢同龄男生班的社会，尽量避免和他们打交道。我只是和女孩与小姐们有较好的关系。我总是觉得男孩的社会非常粗野，说话低级而愚蠢。我至今仍认为，再没什么比那种环境下的男孩们的交谈更为丑恶了。我觉得，武备学校的学生尤其粗野、下流和愚钝。同学们有时还讥笑我自幼就有的扬抑格特征的神经痉挛动作。我并没有培养出什么同学的感情，这影响了我整个一生。我童年时代唯一的朋友是我父亲帮他完成学业的水手 H·M，我对他十分眷恋，这种关系终生都保持着。他仿佛成了我家庭的一员。后来他成了一名勇敢的水手，完成了不少探险。在流放沃洛格达的时候，他一直陪伴着我。但在军队学校的整体氛围中，我是一名极端的个人主义者，落落寡合。人们把我看作贵族子弟，小侍从军官，未来的近卫军人。他们中军人占大多数。

但我疏远军校学生和军校氛围，还有更深刻的原因。我内心早得出奇地萌生了对哲学问题的兴趣，我在还是一名小男孩时便意识到自己的哲学使命。我的学习成绩总是平平，总感到自己是一名低能的小学生。有一段时间还给我请了补习教师。有一次，他到我父亲面前说，他难以教好这么愚笨的学生。恰恰在这时，我已有大量的阅读，很早地开始思考生命的意义。但我从来解答不出一道数学习题，背诵不出四行诗歌，从来没法不出错儿地做一页纸的听写。倘若我不是自幼便懂得法语和德语，或许，我还真难以掌握它们。但似乎我语言上的天分要远远高于其他同学。我勉强知道一些数学理论，所以凑合着还能应付，但不会解答习题。尽管不擅长掌握正字法，我的作文却还写得不赖。我的历史与自然常识比其他各科要强。武备学校的教学大纲与普通中学接近。数学有很大的比重，在高年级甚至还讲授解析几何和高等数学。还开设有自然常识、植物学、动物学、矿物学、物理学、化学、宇宙结构学。考入大学自然学系以后，我比其他大学生在自

然科学上更有方向感。新的语言也很重要。但在准备升学考试时，我学习了整两年的希腊文与拉丁文。基辅武备学校的师资还不错，教师中间甚至有大学的编外副教授。校长A将军是一个好人，对我不错。但我接受不了武备学校的任何东西，同样也接受不了大学的任何东西。我可以从心理学角度解释，为什么我会是一名低能的中学生，尽管智力发展很早，读过在我那年龄上没有人读过的许多东西，在我通过逻辑学考试时，我已阅读过康德的《纯粹理性批判》和米利的《逻辑学》。只有当脑力劳动过程由我向外移动的时候，当我处在创造和亢奋的状态中的时候，我的能力才会显露；当脑力劳动过程由外向我移动的时候，当我需要被动地去掌握和记忆的时候，我的才能没法表现。其实，我从来不能被动地去掌握，一般地学习和记忆，无法把自己放在面对所布置的习题的状态中。所以，考试在我总是不能胜任的事情。我不会被动地答题。我总想发挥自己的思想。有一次，我的神学课考试得了个一分。这在武备学校是史无前例的。我从来不能摘要复述任何一本书。倘若让我摘要复述自己的书，或许我也会出丑。我一生阅读量很大，但非常驳杂。我迅疾而轻松地阅读。我异常轻松地在所读书籍的思想世界中确定方位，很快就知道，它针对的是什么，其意义何在。但我是积极阅读，而非消极阅读，我不停地创造性感应这本书，清楚地记住的与其说是内容，还不如说是进入我脑海的思想。这是我特有的方式。同时，我从不认可任何学习的导师。在这一层关系上，我是自修者。内心没有任何师范性。我理解的生活不是教育，而是为自由而奋斗，我自己制订学习计划。从来没有人触动我学习哲学，它是内在发生的。我从不归属任何流派。我学习了一生，至今还在学习。但这是向世界认识的自由贴近，我的自行选择。买书是我最大的乐趣，至今我还记得，我如何徜徉在克列夏季克的和奥格洛勃利大书店里。几乎每天我都去浏览新书。热爱书店是我迄今仍保持的嗜好。

如前所述，我出身军人家庭，在武备学校受过教育，我却憎恨战争和军人。我一生都厌恶在大街上遇见军人。我尊重战争期间的军人，却不喜欢和平期间的军人。作为一名武备学校学生，我非常羡慕大学生们，因为他们探究智力问题，而不是步法操练。我大约六岁就学过队列勤务。那时，只有武备学校才有体育锻炼。体操跟舞蹈一样，是必修课。对军人的厌恶引起了我对体育课的反感。我觉得体操很乏味，后来只是为了健康，我才每天清晨做体操，我不喜欢跳舞，也跳的很差。我觉得舞会异常地乏味。唯有两件与智力生活无关，要求体能的事情我干的很出色：骑马和射击。我大约九岁时，来了一个哥萨克，他训练我骑马，我们经常到城外骑马。我能像哥萨克和骑兵那样驾驭马匹。或许在这一点上，我胜过武备学校的同学们。我射击几乎百发百中。当我思考体力劳动和体力锻炼时，我凭经验深信，人是一个小宇宙，具有容纳一切的潜能。孩提时代我就非常沉迷于各种手艺，我曾经是细木匠，油漆匠，理发匠。我尤其喜欢细木工的手艺，甚至还在木匠作坊里学习过，做了几个镜框和几把椅子。如今，我还喜欢到木匠作坊内逛逛。我甚至当过一阵子菜农，种过一些蔬菜。这样，我仿佛耗尽了从事体力劳动的一切可能性，终生我在此领域都无建树。我曾经是一名画家，甚至迷恋过写生。我在绘画上曾有很大的才能，在武备学校中我的绘画是名列前矛的。我甚至在美术学校呆过三年，都已开始学作油画了。但我恐怕没有这方面真正的天才，只有一些能力。可是，我一旦意识到自己的哲学使命，我就彻底抛弃了写生。我开始写作哲学倾向的长篇小说。我还是重新回到武备学校时的反应吧。当我审视迷恋军国主义的和战争理想的现代青年的时候，我心中激发起了特别的愤怒，因为我受过军事教育，体会过军事纪律，十分清楚那属于军事集体的是什么东西。武备学校的生活极大地影响着我反对军事环境和氛围。按照自己的性格，我属于那些否定地对待和倾向于

抗议周遭环境的人们。这同样是依赖性的一种形式。我总是与一切环境决裂，总是远远逃离。我的适应能力很弱，不可能接受任何调和主义，这种对周遭环境的不适应——是我的基本性格。我从来不屈从于任何人和任何物。我一生都经受住了这一考验。还在进武备学校之前，我曾经穿上过父亲的白色骑兵制服，戴上祖父的绶带和军章。我感兴趣的是苏沃罗夫的形象。我甚至拟好了会战的计划。在此，我的军国主义倾向已完全被铲除。我性格中的某些好战性整个儿转向了理念的斗争，转向了思想领域的会战。我无法容忍战争的一切，因为它使人成为集体的附庸。我甚至逃避遵守军校的规章。不愿剪军校学生的短发。我竭力避免遇见将军，为的是不上前线。我与武备学校的同学一个都没有保持联系。这中间，我的内向有很大作用。我的暴躁也妨碍着与同学们的关系。没有人乐意和我玩牌，因为我会顶真地向我的搭档发火。顺便提一下，我在孩提时就已戒除玩牌的爱好和狂热，此后再没恢复。爱好哲学，爱好对生命意义的认知，挤走了我内心的一切。我的天性中存在着骑兵本能，但它们都被抑制和挤走了。它们的克服使我的性格更趋复杂化，往后还要论及我内心转折的发生。转折之前我有许多目前已挣脱了的不良限制。我被送进小侍从军官学校，应该去到彼得堡与显贵的伯父生活在一起。代替这一旅途的是，我实现了自己的梦想，我在武备学校六年级时退了学，开始准备迎接进入大学的校外考生毕业考试。回首往事，应该说，唯一与我有某种关联的习俗就是地主、氏族制的习俗。我十分喜爱俄罗斯的乡村，而今依然怀念着它。

* * * *

疾患对我一生的影响殊为巨大。自童年时代起我便体验过不少创伤。我以为自己是一个勇敢的人，广义上是脑力的勇敢，在生命的重要时刻，更是体力的勇敢。在我生命的许多危险情况下，我都证明了这一点。或许，我的军人遗传性起了一点作用。

但在对待一件事物上，我却十分胆怯和畏缩。我极其害怕疾病，疾病激发起我神秘的恐惧，把它解释作死亡的恐惧是错误的。我对死亡从来没有特别的恐惧，那不符合我的性格，倘若非认定我害怕死亡，与其说我担心自己的死，还不如说担心亲近者的死。我害怕的正是疾病，传染病，我总是想象疾病糟糕的结果。我是一个神经过敏的人。不仅怀疑我自己，而且也怀疑别人。我无限展开的想象总投向糟糕的一侧。我仿佛觉得，我不害怕被子弹射杀或炮弹炸死。1917 年，莫斯科的十月政变已让我有所体验，当时，炸弹在我们的屋子上空飞行，有一颗还在我们的院子里爆炸了。但是，我还在继续写作。同样，我也根本不害怕巴黎的炮击。但我害怕伤寒、白喉的传染，甚至害怕最普通的流感。这能够得到的部分解释是，疾病对我们的家庭影响太大。我不太容易受暗示，但童年时代有一个想法暗示了我：生命是一种病。最优秀的医学教授给我们全家人进行过体检。严重的肝病折磨了母亲四十年。每个夜晚，肝病发作如石头穿过一般，我都听到她的叫喊。每一次，人们都以为她快要不行了。这对我的影响极为严重。父亲也经常要去就医。我本人也经常被带去就医。我的家庭都异乎寻常地神经质。我有神经性遗传，它们体现在我的神经活动中，或许，这与我气质的痉挛性有关，我的灵魂活动也是痉挛的。特别的神经质遗传来自父亲一方。母亲经常说，别尔嘉耶夫们没有一个是神经健全的，古达什夫们全是神经健全的。我的哥哥是一个神经病患者，许多人都发现他不太正常。我也有留存在我的潜意识中的创伤。我不得不经常在家中充当调停人的角色。哥哥的家是我脱离贵族环境，走向另一个世界最初的出口。哥哥是一个愿意献出自己最后所有的人。金钱在他手中存留不了一天，所以，他总是处在窘困的境况下。他有一张并不漂亮，但接近希腊人的面庞。他周期性地先是一副邋遢相，不刮脸，不洗澡，衣衫褴褛；然后，又以优雅高贵的装束突然出现。他具有我

们没有的能力，惊人的记忆力，数学和语言的天赋。他甚至还用德语写过诗，但他一点都不喜欢哲学。在哥哥家，我很早就与坚定地拒斥的通灵术现象发生过冲突。我哥哥有时处在迷狂状态，开始押着韵脚说话，经常操一种不明了的语言，扮成巫师，藉此与印度大圣的世界发生沟通。有一次，通过处在迷狂中的哥哥，大圣对我说：他将驰名在你们古老的欧洲。我很反感这种氛围，与之竭力抗衡。但氛围是紧张的，是一些紧张的精神需要。在我家完全没有权威性。我一点都没感到传统习惯的等级制。我家中有某种被动摇了的东西。它属于托尔斯泰主义的圈子，但与陀思妥耶夫斯基有某种渊源。父亲的后半生留有某些自远祖向我过渡的东西。我从来没有受过限制和强迫。我不记得是否受到过责罚。或许，我该引以自豪的是，从来没犯过该受责罚的过失。童年时代，我从不使性子，从来不哭，我很少会有顽童的淘气。我唯一的坏禀性就是急躁脾气。我那急躁脾气猝发时，脸色变得跟亚麻布一般煞白，这总令我父亲担忧。原初的自由是我所固有的。我在出身与气质上都是一个支持解放的人。我蕴含着一个特殊的内在世界，藉此来对抗外在世界。这甚至体现为，我喜欢自行布置自己的房间，以区别住宅内的其他房间，不允许任何对我的器物的侵犯。自童年时代起，我便建立了一个私人图书馆。我想，我是有点儿利己主义，但那是防御性的利己主义。我从来不是自我中心主义者，亦即不为自我所吞噬，不把一切拉向自己。我总是学究式地细心，喜欢日子划分中的秩序，容不得对我书桌上的秩序一丁点的破坏。这方面有悖于我天生的无政府主义、反对国家和统治的倾向。

我至今还记得与父亲的一次重要交谈。交谈中间，父亲流了眼泪。这次谈话在我意义十分重大，此后我的许多东西都改变了，我感恩地铭记着它。父亲非常关爱我，这种爱与时俱涨。和母亲的关系要更为轻松一些。在她身上总让人感到某种法国式的

东西，比父亲显得高雅许多。同时，她的身上有许多良善的东西。我不喜欢高雅的贵族社会，从某个时候起，这种不喜欢转变成了与它的深刻冲突，渴求着与它彻底决裂。我从来不喜欢自命为贵族的精英们。我自身的贵族主义处在一种排斥的情感中，它是因那些暴发户、新贵，由底层向上层爬的人们所刺激起来的。我厌恶被我认为是非贵族主义原则的选择。贵族主义不是由其出身确定的。而是按其达到的精神高度确定的。我在童年时代或许也存在过贵族主义的偏见。但在狂暴的反动时期，更确切些说，在革命时期，我战胜了这些偏见。

在贵族社会里，我看不到真正的贵族主义，看到的只是傲慢自大，对下层的鄙视、封闭性，俄罗斯并没有真正的贵族主义传统。我当然也有过对“所控制的阶层”的统治心理，我的祖辈就属于“统治者”。但我已把它同对统治和政权的厌恶、与公正和悲悯的革命要求结合在一起了。我属于“忏悔的贵族”，尽管一度我对抗过这种灵魂的形式。父亲后来嘲笑过我的社会主义，说我比他更是一个逊于逸乐的老爷。实际上，我追求平等，却不追求控制和统治。我企冀创造一个特别的世界。

*　　　*　　　*　　　*

童年时代起，我就生活在一个特别的世界里，从来不曾融入我总觉得非我所属的周遭世界。我总是敏感到自己与别人不同的特殊性。安·纪德在自己的《日记》中记载过类似的感觉，不过，原因并不相同。表面上，我不仅不努力显示自己的特殊，恰恰相反，我总是努力装作我也是与其他人一模一样的人。这种特殊感不应与自负混为一谈。极度傲慢的人可以把自己和周遭世界融为一体，很容易被社会化，自以为在这个世界上没有什么是他不能熟悉的，他可以起很大的作用，占据很高的地位。我却有一种不适应感，缺乏与这个世界上的作用相联系的能力，令我感到惊讶的是，在我不适应和不调和的状态下，后来我竟能获得如此大的

欧洲性甚至世界性的声誉，在“世界上占有一个位置”。我甚至成了“受人敬重的”人，那仿佛完全与我不羁和易怒的天性不相符合。同时，这是我的基本感觉，它不应与我根本没有的自卑情结混为一谈。我绝对不是一个腼腆的人。倘若不涉及我总感到无能为力的生活之事务性和实用性一面，我的言与行都会非常自信。在日常生活中，我总是羞怯、笨拙，缺乏自信心，唯有在话题切入思想的撞击和遇上严峻的险情时，我才是勇敢和果断的。我所陈述的生活感受，是世界的陌生感，对客观世界的拒绝，与尘世的不溶性和疏离感，那就是人们通常所认为的对日常生活的病态厌恶。那通常被人称之为我的“个人主义”，但我以为这是不确切的。我不仅由自我走向思想的世界，而且还走向社会的世界。人是一个谜团似的复杂生存。我的“我”是把自我作为两个世界的交叉点来体验的。“此岸世界”是不真实、非本真、非终极的。存在着一个更现实和更本真的“彼岸世界”。深层的“我”对后者报以青睐。在列·托尔斯泰的艺术创造中，虚假的、空洞的世界（彼得堡沙龙中的安德烈公爵）和真正的世界，神性（在战场上望着星空的安德烈公爵）经常不断地发生冲突。对我而言，想象和幻想的作用与这一主题有关。幻想对立于现实，并且，幻想在某种意义上是更具现实性的现实。这可以称之为浪漫主义，但同样不确切。我总是具有真实、清醒的现实感，而很少具有理想化和幻象化的能力。但是，对生活的苛求总令我感到痛苦与烦恼。我首先是一个苛刻的人，既有肉体的苛求，也有灵魂的苛求。我竭力抑制它，但收效甚微。我根本没有鄙视心，从不鄙薄任何人与物。但我的苛求心太厉害了。它折磨了我一生，比如，在对待饮食的态度上。生命的生理层面激发了我的苛求性。出于厌恶，我经常眼睛半开半闭，捂住鼻孔地生活。我的嗅觉尤为敏感，对香水怀有一种热情。我希望世界能转为各种气味的和谐交溶。这恐怕与我极其病态地敏感到世界之恶劣的气味有关。

我同样非常苛求自己。我想，这种苛求与我的精神结构有一定关系。我灵魂的苛求也并不更少。恶劣的道德气息折磨我的程度，并不比恶劣的物理气息更轻。生活的倾轧、政治的内幕激发起苛求性。我在生活的基本态度上不是唯美主义者，对唯美主义者反倒有点厌恶。

不过，我的生活趣味主要是唯美的。按照自己的思想类型，我是一个道德主义者。我在生活上总追求优雅的唯美主义。我喜欢漂亮的人物，漂亮的事物，衣裳、家具、住宅、花园。我喜欢的不仅是周围环境的漂亮，而且还希望自己是漂亮的。一切丑陋的东西都会让我痛苦。脸上的粉刺、皮鞋上的灰土会引起我的排斥心理，让我蒙起双眼。我有异乎寻常的视力，一名眼科医生认为它比正常视力强两倍。我一进入客厅，就能看见所有的人和物，再小的瑕疵都逃不过我的眼睛。我一直觉得这是一种不幸的特长。在世界上，尤其是人类世界，缺陷远远多于美好。我发现自己缺乏一系列粗俗的激情与情感，或许，这是由于我没有深入地接触过在世界生活中发生的斗争与竞争的缘故。我根本不能体味嫉妒的感觉，我没有嫉妒的热情，再没有什么东西比报复心理更让我陌生了。我对人在社会中的地位之整个感觉已完全萎缩了，我不仅没有权力意志和统治意志，而且还极为苛刻地厌恶它们。太多的对他人生命的统治欲让我感到陌生和不可理解。这只能以我性格中的缺陷、对许多事物的冷漠，尤其是对生活中的成就的冷漠来进行解释。我与世界对抗，并不是为了战胜它，使它顺从我，而是让它摆脱统治，解放自己。

我已丧失描写的艺术天赋。在我的表述中存在着词汇的贫乏和形象的贫乏。我创作不了长篇小说，尽管我也具备一些小说家必需的素质。我并非为创作长篇小说才具备它们的，艺术因素存在于我的感受（而非描写）中。我首先应该体认的是巨大的想象能力。想象在我的一生中所起影响甚大，但所起的经常是不幸的

影响。我在想象中所体会的不幸和锥心的痛苦远远超过在现实中。我在自我中找到了体验他人死亡的力量，但被想象中对这一死亡的等待消耗得精疲力尽。当我阅读夏多布利昂的《墓外回忆录》的时候，一种与它相似的特性令我感到震惊，尽管它们在许多方面存在着巨大的区别。恰似夏多布利昂，我的想象力很强，甚至有点过强，正是有此缘故，我不可能在现实生活中感到轻松愉快。不过，我的想象力并不像夏多布利昂的那样，与艺术描写的天赋有关。在夏多布利昂那里，对女性的态度恰恰是由和现实不适应的想象力所决定的。忧郁病伴随了夏多布利昂的一生，尽管他的一生是那么成功，荣耀和辉煌。任何事物都不能让他体会到满足，我也几乎无法从任何东西那儿体会到满足，而这正是由于想象力的缘故。与夏多布利昂相仿，生活的每一瞬间我都在消失。每一瞬间都让我感到在老去和不满足，我与尼采还有一些性格相近的东西，尼采也具有巨大的热情和迷醉中的需求，苛刻地厌恶现实的生活。这点与我十分贴近。我也有热情的需求，在生活中体验热情。我也曾经拥有创造的热情，但对生活的苛刻态度、清醒之魔鬼、将现实加以情欲理想化的能力之弱，一并消蚀了我的热情。我对现实的态度不是浪漫主义的，恰恰相反，是现实主义的，我是以浪漫主义的态度来对待反对现实的理想。我平常并不感到亲切的莫里斯·巴力斯的话让我感到亲切："我的发展从来不是以对某个具体事物的追求来确定，而总是朝向界域之外，朝向远方"。我总感到自己远离那称之为"生活"的东西。我实际上不喜欢如此被称为的"生活"，青年时代这种感觉更甚。但是，倘若因此说我不喜欢生活，那是不确切的。更准确地说，我喜欢的不是生活，而是生活突破了自己的囿限之后的热情。这样，我在自身之中看到了一个可怖的矛盾。我不是一个生命本能衰弱的人，我拥有强壮的生命本能，拥有生命的张力，有时会充溢出来。我想，我不喜欢那被如此称为的"生活"，并不是物质

的原因，而是精神的原因，甚至与灵魂无关，仅仅关联于精神。我有相当强健的身体，却远离身体的物理功能，对一切与世界、与肉体、与物质有关的事物十分苛求。我喜爱的仅是肉体的形式。我从来不喜欢那些与爱情有关的人们的动人故事；对我而言，其中总有点不是滋味，我总觉得那与我无关，即便牵涉到我的亲友们。我也同样疏远一切与人的自恋和虚荣心有关的东西。我试图尽量避免听到关于人与人之间相互竞争的话题。一旦话题转入理念和思想的领域，我会感到非常轻松。但是，性爱，以及为获得性爱而作的努力和强力充斥着被人们称为“生活”的东西。我经常觉得，我本质上并未参与“生活”，而是远远聆听着它，被它所划破。因此，我与生活中的许多事物发生关系，把自己卷入在生活中发生的斗争。我真正是生活在另一个地方。我似乎很自然地具有末世论的情感。我对“生活”的不喜欢，超过了“意义”，我爱“意义”甚于“生活”，爱“精神”甚于“世界”。但是，倘若说我超然于“生活”的诱惑之上，那是可疑的和虚假的。我或许和其他一切人相似，也受它们的影响，但在精神上却不喜欢它们。

对我而言，面临的并不是如梅列日柯夫斯基和其他人的“肉体”问题，而是面临一个自由的问题。我无法按照“肉体”是罪孽的还是神圣的那样去思考，我只能思考是否存在否弃自由的肉体，或者暴力是否存在的问题。我对哲学和形而上学最早的喜爱，是与我对作为暴虐的和丑陋的日常性的“生活”之疏远有关。我很少有过生活的满意感。除创作以外，我很少从对生活的回忆和幻想中得到愉悦，我最大的罪孽，或许在于，我不想乐观地承担这种日常性，亦即世界的重负，没在其中获取智慧。但我的哲学，正如而今人们所称的，是存在主义的，它体现了我精神的挣扎，它是贴近生活的，贴近不打引号的生活。还有一种对待所称的“生活”之态度，就是禁欲主义。我从来不曾觉得肉体需

求是刻不容缓的事，我认为这有赖于意识的指向、精神的结构。亲友们有时甚至说我有禁欲主义的倾向。这并不准确，我其实与禁欲主义毫无近似之处。童年时代我就是娇生惯养的。需要生活得舒适，但我从来都不能明白人们所说的压抑和禁欲非常困难一类的话。这对我来说，是一种臆想，是意识的虚假方面。当有人对我说，抑制自己不去吃肉食是很困难的斗争，我就很难明白，为什么我总是厌恶吃肉食，而要强迫自己去吃肉食。我在其中看不到任何功效。对我而言，最困难的是忍受恶劣的气味。我可以连续争论一宿，可以超常速度地奔跑，从来不会感到疲倦，如今我是由于年龄和疾病的缘故，才会感到疲倦。过去，我经常生病，但我一直都有一个比较健康的体魄。我总以为，所谓精神应与肉体（肉体的诱惑）作斗争，是不正确的和臆想的。精神应该与精神（同样会在肉体中体现出来的精神之诱惑）作斗争。但我的精神经常是假定向的。每个人都有除正片以外的底片。斯塔夫罗金是我的底片。我青年时代经常被人称作“斯塔夫罗金”，诱惑在于，我对此甚至有点儿喜欢（例如：“投身革命的贵族颇具魅力”，容光焕发的脸色，乌黑油亮的头发，与面具相似的脸庞）。我身上具有一些斯塔夫罗金的性格，但我已将它们克服了。后来，我写过一篇关于斯塔夫罗金的论文，其中折射出了我对这一形象的亲密态度。这篇文章曾经激起了公愤。

在人的众多矛盾面前感到惊讶，是肤浅的和幼稚的。人是一个矛盾的存在。人的内心要比表面上的无矛盾深刻得多。我在自己身上就观察到了一系列错综交织的矛盾。比如，高傲与谦卑的混合。我一直认为自己是一个多结构和多层次的生存。我总是为此而感到吃惊，但有时人们也把对我的反应给混淆起来。再没什么东西比摆出一副傲慢的架子更让我感到陌生了。恰恰相反，我从来不想装出一副凌驾于他人之上的架势。我甚至有一种需求，要使自己在表面上与中庸者一致。所以，我经常与人进行最无意

义的交谈。我喜欢悄悄地躲起来，我反对人们解释自己的重要性和智力的优越性。这可以部分地以我极端地内向、保守自己的内在世界和不擅交际来解释。在这些表层的背后，或许，隐藏着高傲，但那不是我想显露的高傲。我从来不想傲视他人。进入老年以后，人们有时把我看成一个著名人物，那会令我不快和难受，甚至窘迫。匿名的人与物对我一直具有诱惑力。倘若说高傲在更深层上超过我对他人的表面态度的态度；那么，在最深层上有某种我根本不把它看作德行的谦卑的东西。这是比精神成果更为自然的素质。我以为自己是一个狂暴者，但更是一个谦卑的人。分析自己，我凭良心应该说，我属于那种极少自恋的人。我几乎从不抱怨。有时我也试图抱怨一下，但很少成功。我不太懂得那种破碎的自恋状态，人们的这种状态会使我感到非常疏远。我内心一般很少存在秘密，尽管这根本不意味着，我身上糟糕的东西不多。我以为它有很多糟糕的东西。但我完全不属于那类在和自我发生冲突的状态中生活的人。在自己的写作中，我不能表述与实际上的我相违背的东西。我能够隐瞒自我，能够公开表述自己的矛盾，但我很少具有现代心理学所称的移情。我以高傲来解释不太自恋的原因。高傲也可以被用来解释我对声名荣誉的不在乎。我从来不寻求人的声名与荣誉，这些东西曾经迷惑过安德烈公爵和托尔斯泰本人。冷漠在此所起的作用不小。我很少关心他人关于我的评论，基本不读这一类文章。我甚至觉得，对我的思想之高度评价会让我受束缚，从而丧失自由。我害怕观点一致者和追随者，那是我创作自由的束缚。我的最佳状态是让我感觉处在冲突之中，那时我的思想会达到最机敏的程度。我觉得，精神的自由与隐姓匿名有关。当我在某个聚会上被认为是可敬和著名的人物时，我恨不得站进地缝里去。这不是真正的谦卑，而是有很多出自高傲、冷漠，不同于一切幻想中的生活的东西。

存在着一种我深刻意识到的矛盾。我是一个超常敏感的人，

为一切感到震颤。整个的痛苦，甚至表面上我不易察觉的、甚至完全与我的亲友们无关的痛苦，都是病态的。我能在情绪变化中抓住最细微的差异。与此同时，这种过分的敏感和我天性根本的干枯联成了一体。我的敏感是干枯的。许多人都发现了我灵魂的干枯性。我内心很少湿润。有时，我觉得我灵魂的风景仿佛是带有光秃的峭壁的沙漠，有时又像是茂密的森林。我一直喜欢花园，喜欢绿荫。但我的内心本身没有花园。我生活的高度热情与干枯的火焰有关，火的自发力最令我感到亲近。水和土的自发力最让我感到陌生。这使得我的生活很少舒适，很少乐趣。但我喜爱舒适。我从来不曾体会过麻木，也不喜欢那种状态。我不属于那被认为“灵魂的”人们，抒情的自发力在我身上很少有体现。我总是很容易受生活的悲剧性感染。我是具有一个悲剧自发力的人。精神的人高于灵魂的人。与此相关的便是干枯性。我总是感到我的精神与灵魂外壳的关系中的不和谐。我的精神要强于灵魂。在灵魂激动的生活中存在着反和谐，经常存在着孱弱的东西。精神是健康的，灵魂则是病态的。灵魂最大的干枯是病态的。我在自己这里没有发现一点思想的紊乱。仿佛灵魂的外壳是无秩序的。在精神的强大和灵魂外壳的相对脆弱之间存在着不适应。

我总是能够坚持精神的独立性。但是，再没什么东西比让对他人具有充满热情的态度更为烦恼的了。热情生活的紊乱在我的易怒中有所体现。我不仅有外在的怒气勃发现象，有时也会独自在屋子里，想象着敌人而发怒。我曾经说过，我不喜欢军人，不喜欢与战争有关的东西。我也厌恶暴力。但我有尚武的性格，本能地倾向于使用武力。过去，我甚至总携带着左轮手枪，我感到了与列·托尔斯泰的相似：厌恶暴力，爱好和平，却又具有使用暴力的倾向，好战尚武。我只是在对待动物的态度上较易流露热情，我会对它们倾注全部的温柔蕴藏。我对动物特殊的关爱恐怕

也与此有关。那是具有爱的需求，却又难以在人与人的关系中体现它的人之爱。这是孤独反向的一面。我强烈地喜爱狗、猫、鸟、驴、山羊、象。最喜欢的当然是狗与猫，我对它们有一种心照不宣的亲近。它们是我在永生的世界里都愿意与之相伴的宠物。我们有过两条狗，起先是利里·莫帕斯·托姆卡，后来是斯卡依一德里埃尔·舒力卡。我几乎从来没哭过，但在舒力卡衰老而死和我被驱逐出苏维埃俄罗斯而不得不与托姆卡告别的时候，我却失声痛哭了，不过，或许我最亲近的还是猫莫莉，它简直是一个聪明的小美人儿，真正的魅惑。它生病的时候，我担忧得可怕。我父亲的家和我如今的家都非常喜爱动物。

我已说过，我身上是幻想性与现实主义的结合，或许，这并不存在矛盾：幻想性指向一端，现实主义指向另一端。现实的理想化、幻象、先着迷后失望，都与我的天性不合。我完全不是人们所称的对待现实的浪漫主义态度。倘若我可以被称为浪漫主义者，就不能忘记这个术语的条件性，它完全是在一种特殊的意义上。我很少失望，因为我很少着迷。我不喜欢夸张的鬼话，夸张地、非现实地接纳现实。更准确些说，我强烈地渴望超越，渴望越出此岸世界的囿限。我的生存意向的对立面就是这个经验世界的不真实、非终极、堕落的意识。这是我内心比一切理论、一切哲学流派更深刻的东西。我不想给自己制造任何关于现实的幻象，但我认为现实具有高度的幻觉性。此岸世界不仅让我感到陌生，而且还是不真实的，我意识的弱点和错误倾向都在其中被客体化了。与此问题相关的是我内心的原初的因素。我不羡慕历史的丰富、物质世界的丰富。历史中的“神圣”，社会中的等级秩序只会让我感到疏远。但更重要的是，我从来不能容忍暂时的，易逝的、易变的、昙花一现的东西。我从来抓不住生活的瞬间幸福，不能体验到它们。我不能容忍瞬间与瞬间的疾速更替。我以超常的速度和力量感受着时间之恐怖的病态。

离别在我如同死亡一般痛苦，与之离别的不仅仅是人，而且还有物和地点。我显然属于渴望永恒的宗教型人物。“我爱你，永恒”，查拉图斯特拉说道。我一生都在对自己这么说，除了永恒，别无他物可爱，除了永恒的爱，别无其他的爱情。倘若没有永恒，一切皆不存在。瞬间只有投向永恒，只有脱出时间，或者按克尔凯郭尔所述，是永恒的原子，而非时间的原子，瞬间才是成色十足的。我的病患在于，我在时间上预先知悉了事变。我以超常的敏感体验了在时间上尚未发生的事变，尤其是一些严重的事变。这当然不是福音派教徒的心境，也非智者的心境。我热切地希望，时间不再存在，没有未来，只有永恒。但同时，我又是一个向往未来的人。时间的问题，我认为是哲学，尤其是存在论哲学的基本问题。奇怪的是，我并不觉得这个世界是无边无限的，相反的是，它与我内心的无边无限相比，是极其有限的。我的内心世界要比外在的世界更为真实。我经常受到指责的是，我不爱成绩和现实化，不爱成功和胜利，人们把它称作伪浪漫主义。这需要作点解释。我确实对胜利者和成功者没什么好感。这让我觉得无法适应这个立足于恶的世界。我其实不相信，在这个世界上，在这个客体化和异化的世界上存在着现实完善的可能性。此岸世界的生活渗透着深刻的悲剧性。这是我厌弃在有限世界创造完满的幻象的古典主义的原因。完满唯有在无限中才能达到。

对无限和永恒的追求不应该被有限的完满之幻象所截断。形式的整个结果是相对的，形式不能自命为终极性。此岸的整个现实不过是另一现实的象征，指向永恒和无限。我思想的精神革命之源就在于此。但这是先验的，而非内在的革命性。与流行的观点相对立的是，我认为精神是革命的，物质是保守和反对的。但在通常的革命中，精神的世界受到了物质的箝制，前者为后者的成果所歪曲了。精神渴望永恒，物质只知道暂时。真正的成果是

永恒的成果。

回忆我的童年与青年时代，我确信，陀思妥耶夫斯基和列·托尔斯泰对我产生过巨大的影响。我总是觉得自己与陀思妥耶夫斯基和托尔斯泰长篇小说中的主人公，与伊凡·卡拉玛佐夫、维尔西洛夫、斯塔夫罗金、安德烈公爵有某种联系，嗣后则与被陀思妥耶夫斯基称作“俄罗斯大地的漂泊者”，恰茨基、叶甫盖尼·奥涅金、毕巧林等人有某种联系。或许，我与俄罗斯，与俄罗斯的命运之深刻的联系就在于此。我也同样感到自己与俄罗斯大地的一些真实人物有联系，与恰达耶夫、某些斯拉夫分子、赫尔岑，甚至与巴枯宁和俄罗斯虚无主义分子，与托尔斯泰本人和弗·索洛维约夫有联系。如同这中间的许多人，我背叛了贵族的环境，与之相决裂。

与周遭环境决裂，由贵族世界走向革命世界是我的传记之主要事实，它们不仅是外在的，而且是内在的。它显现在我为争取自由和创造的思想之权利的斗争中。为了这一点，我与恶势力抗争，和一切妨碍我完成任务的东西决裂。我内心的使命意识十分强烈。我有足够的意志力来完成自己的任务，我也会在为实现它而努力进行的斗争中变得狂暴。但我不是一个专制型的人，我保持着许多未定的矛盾，我不会为一个别的什么目标而固执己见。我最喜爱哲学，但不仅仅献身于哲学；我不热爱“生活”，却对“生活”投入了不少精力，它们远远超过其他哲学家的投入；我不喜欢生活的社会一面，却总介入其中；我有禁欲的嗜好，却并不沿循禁欲的道路；我特别富于怜悯心，却很少将它付诸实践。我总是感觉到自己生活中的非理性力量的作用。我从来不按照推论行动，在我的行为中有过多一时冲动的东西。我经常意识到自身强大的精神力量，强大的独立性和摆脱周遭世界的自由，但在日常生活中，我经常被感觉和激情的无序攻势所压倒。就气质而言，我是一名战士，但并未把自由的斗争进行到底，斗争被哲学

直观的渴望所代替了。

我经常认为，不用实现一切可能性，不需要追根究底，因为我内心深处还是一个老爷，形而上学的老爷，正如某次有人这样说过我。倘若我是平民出身，内心就不会有我褒赞的那些特点，但我会干更多的事情，也就会完成得更集中和更彻底。倘若我是一个利己主义者，那很可能就是一个智力创造的利己主义者，而不同于那些我从不追求的生活享受的利己主义者。我从来不追寻幸福。以创造的名义而言，我是残忍的。智力的创造就包含了这一因素。知识分子，思想家从某种意义上说，是畸形的人。

在我内心总存在着介于自己的创作和对他人的怜悯之间的挣扎。需要把带有私心的“我”与“个性”区别开来。“我”是原始的客观现实，它可能会如帕斯卡尔所说，成为可恨的东西。“个性”是一种高质的成果。在我的“我”之中存在着许多非出自我的东西。这就是我命运的错综复杂性。

孤独　忧郁　自由　反抗　怜悯
精神的怀疑与挣扎　关于爱欲的沉思

孤　独

孤独的主题是基本的。它的反面是交流的主题。差异性与一致性是人的生存里主要的东西，人的整个宗教生活都围绕着它们旋转。如何克服差异性和疏远性呢？宗教不是别的，恰恰是亲和性与同源性。我从来都没有感到自己是客体世界的一部分，在其中占有一定的位置。我体验的是外在于我所面临的客体世界的我的“我”之核心。仅仅在偏远的地带，我才与这个世界相接触。由于哲学思维的结果，我与被称之为客体化了的世界格格不入，是我处世态度最深邃的基础。自童年起，我就生活在一个与周遭环境毫不相似的世界里，我仅仅是佯装着参与这个周遭世界的生活。我防御着世界，维护着自己的自由。我——是以个性奋起抗击家族的代表。所以，我对追求伟大和荣誉、力量和胜利这一套感到很陌生。自童年起，我大量地阅读小说和戏剧，很少阅读诗歌，这培养了我沉浸在一个特别世界中的感觉。伟大的文学作品中的主人公要比周遭世界中的人们让我感到更为真实。童年时代，我有一个军官模样的玩具娃娃，我按自己的趣味打扮它。这是一个神话创造的过程。童年时代，我很早就读过《战争与和平》，无意识之中把那木偶叫做安德烈，暗合了安德烈·包尔康斯

基公爵，在任何情况下，我所想象出来的那些生存物的传记，都比我班里的同学们更为真实。

在特别世界中的生活并不仅仅是想象和幻想的生活。首先，我坚信，想象是摆脱这个世界，奔向另一个世界的道路之一。您尽可以在内心激发另一个世界的形象。但是，我根本不是弱于感受普遍的现实和这个令人不喜欢的存在之现实。我领略的与其说是非现实，莫如说是对客体世界的陌生感。我不生活在虚幻的状态中，倘若有人想把我的处世态度称之为浪漫主义，那么，这浪漫主义不是消极的，而是积极的，不是温柔幻想的，而是坚强挑衅的。我甚至以过分清醒现实的态度接纳周遭世界，但它离我太过遥远，难以与我相融合。后来我以一种哲学意识认为，那是人的本性之异化和外化，奴役的根源就在于此。但我恰恰永远抵抗着异化和外化，我希望留待在自己的世界之中，不愿意把这个世界向外抛出。我感到自己不是发生于“此岸世界”的生存，与“此岸世界”无法适应。我并不认为我比植根于尘世间的其他人更好，有时还以为比他们更坏。我痛苦地感到所有环境、所有集团、所有流派、所有党团的异己性。我从来都不同意归入某一个范畴。我不能感到自己是一个人的生活状态等普遍状态的介入者。这种有时激发我真正痛苦的异己感。导致了我内心人群的整个集合、生活的所有事件。我感到身上的许多事情是异己的。在我积极参与生活的时候，我其实是缺席的。但我的异己性从来都不是冷漠的，我所具有的冷漠甚至太少了。我比消极的人要积极得多。但我是一个社会化程度很少的人，就生命感受而言，我甚至是一个反社会的人。就我的性格而言，我应该是一名坐在吊桥悬起的城堡中击退敌人的领主。但与此同时，我又是一个关注社会的人，喜爱大众的社会，与人们交往很多，参加了大量的社会活动。我的思考不是与世隔绝的，与人们的沟通与冲突，启发和激活了我的思想。我永远是一好抬杠的人。这与人们关于我的不

真实的看法相矛盾。我不断听到攻击我的摇摆不定的反应。我过去经常听到的外面议论与实际并不符合。我戴着一个面具，这是对“此岸世界”的防御。我不知道，是否有人感觉到我相当积极参加人们的集会，而它与我相距是那么遥远，让我感到的是那么陌生。我极端的矜持和稳重产生了许多关于我的错觉。我在社会之中，在与人们的交往之中感受最深的，就是孤独。

人们孤独的时候，通常作壁上观，是非社会化的。但我却将孤独和社会性（这里不应该把自然的社会化相混同）结合在一起。我总是把自己的处境看得非常沉重，这是一种双倍的孤独。社会秩序的诸多问题曾激发过、至今也还在激发我内心的激情。与此同时，整个社会秩序都让我感到陌生和遥远。青年时代，我曾经积极参加马克思主义小组的活动，作报告、争论、进行宣传。但我总仿佛来自另一个世界，走向另一个世界。“我从来都不曾抵达内心深处的真实”。世界环境让我感到陌生。我努力建构同源性的环境，但很少成功。我内心没有一点东西来自“社会的支柱”，来自那庄严体面的人们，来自那自由党或社会党的基础之保护者。

存在着两种基本对立类型的人，——一类置身于与世界环境和谐对应的关系中，一类置身于不和谐对应的关系中。我属于第二种类型。我总是感到“我”与“非我”之间痛苦的不和谐、自己根本的不适应性。由于我的矜持和善于装出与内心完全不对应的样子，在大多数情况下，都留给了人们不准确的印象，有时它是有利的，有时它是不利的。青年时代，对我颇有好感的人们称我为“女人和上帝的钟爱者”。这或许是相当褒赞地，却是不准确地表述了我的类型。这是一种轻松和幸福类型的涵义，而那时我是一种困苦的类型，极为痛苦地体验着生活。孤独与忧郁的敏感体验是不可能使人幸福的。这种不适应，这种对抗，或许是我来到世界最初的形而上学批判。当我的意识觉醒以后我意识到了

日常性的深刻冲突。但是世界的生命，人的生命在相当一部分中是这种日常性，即海德格尔所称的“亲在”。整个人的日常生活都让我感到冲突，我竭力与这个日常世界决裂。我内心的自恋感和荣誉感的极端薄弱，可以用我意识到世界的陌生感和不可能在其中占据一个坚固的位置这一点来进行解释。我内心对许多东西都感到冷漠，尽管我并不是一个冷漠的人。人们的评价仅仅划过了我生存的表层，我灵魂的外壳，而没有进抵核心。

有少数人喜爱我，其中甚至有我反对过的人。但我总觉得，“社会意见”并不喜欢我，我不被上流社会所喜欢，然后是不被马克思主义者所喜欢，不被广大的知识圈所喜欢，不被政治活动家所喜欢，不被哲学和科学的官方研究院代表所喜欢，不被文学圈所喜欢，也不被宗教圈所喜欢。我总是不善于趋炎附势和见风使舵。我一直处在对抗和冲突之中。我奋起抗击贵族社会，抗击革命知识分子，抗击文学世界，抗击东正教环境，抗击共产主义，抗击侨民们，抗击法国社会，我爱女人更甚于爱男人。这种爱使我整个青春都变得十分阴郁。我过分捍卫自己的命运。我总是失信于一切期待。我也同样失信于那些以为我会成为它们的人的所有思潮的期待。我永远是不从属于任何人与事的人，仅仅属于我自己，属于自己的思想、自己的使命、自己对真理的探索。而这总是以客体世界的决裂为前提。那是很糟糕的一面。这意味着我弱于奉献自我。我从来都感觉不到自己归属于世界的某人和某事。我们介入的一切都很遥远、都是局外的，无论怎样都难以溶合的。我从来都不曾感受到溶合的、宗教的、民族的、社会的、爱欲的欣喜与迷狂，但许多次我体验到了创造的迷狂，经常体验的是爆发和奋起的迷狂。我根本不献身于集体的感染，哪怕它是一种良性的感染。我完全不知道与集体相溶是怎么回事。不是存在，而是自由把我引向迷狂。这以我整个哲学世界观的整个类型为前提。但我根本不是唯我主义者，我面向他物和他人，对

现实十分敏感。我不断地超越自我。先验的、越出界域之外的，包含自身秘密的东西，时时处处都对我有吸引力。我完全不沉溺于自我，不对自我进行分析。但任何东西都无法消解我的孤独。这孤独令我感到非常苦恼。有时我在思想中成功地克服了它，有时孤独如同从别的世界返回故乡一般亢奋。这个故乡不是我，而是我内心的它。我所说的东西，不可能轻易弄明白。须知，我本人就经常是异己的、冷漠的、可憎的，但我内心却存在着比我本人更令我亲近的东西。这是生命最隐秘的一面。有福的奥古斯丁、帕斯卡尔触及过它。

我自童年时代起就有一种强烈的使命感。我从来都不知道反思自己该选择一条什么样的道路前进。还是小男孩的时候，我就感到自己负有哲学的使命。我对哲学使命的理解完全不是使某种学科知识专业化，撰写学位论文，当一名教授。我通常没有疾驰的生活之远景，与一切学院派的东西很疏远。我不喜欢学者的阶层，不能忍受学院味，认为假定的博学是一种偏见。我扮演教授和院士的角色是如此地糟糕，恰似生活中其他角色的扮演：军官、官僚或家庭的父亲。当我意识到自己的哲学家使命的时候，就藉此意识到了自己要献身于真理的探索和生命意义的揭示。我异乎寻常之早地开始阅读哲学书籍。我是一个早熟的男孩，尽管缺少正常学习的能力。我终生都不是一个按部就班的人。十四岁那年，我已读过叔本华、康德和黑格尔的著作。我在父亲的图书室里找到了康德的《纯粹理性批判》和黑格尔的《精神哲学》(《百科全书》的第三部分)。这一切都有助于我对抗“客体”世界，以及自己的主体世界的形成。有时，我仿佛觉得自己从来没有进入过“客体”世界。每个人都拥有一个自己特别的内在世界。世界在这个人眼里与在另一个人眼里，均不相同。但我还难以传达“我”的感觉与在“我”之中的世界之间的张力，我寻觅不到确切的词汇。我总觉得“非我”的世界要缺少意味一些。我

理解“非我”的世界，去靠近它，不过是把它作为“我”的世界之内在结构部分来揭示的。实际上，我从来都没能理解康德和黑格尔，仅仅是在自己的内心揭开那一个思想的世界，康德或黑格尔的世界。当我沉浸于客体，便什么都不能辨认；唯有沉浸于主体，我才能辨认出一切。或许，恰恰由于我的这种特性，我总是觉得，人们不太理解我，没有理解我的主旨。我从来都不能把内心主要的东西清楚地表述出来。这部分地跟我的矜持有关。我能够表述清楚我在任何时候都试图表述的思想，但我从来都无法传达自己的情感。我的枯燥乏味，或许是一种自我防御，对自己世界的维护。羞愧妨碍着我表述自己的情感，是羞愧，而不是羞怯。我总是难以与他人内在地沟通，难以进行两个人的对话。我在大庭广众之下说话会感到更轻松。我的孤独最易在面对面相处中显露，我的矜持会发生效用。所以，我总是留给人一个非抒情者的印象。但是，我具有内在的、难以言传的抒情性，甚至还具有极端的敏感性和怜悯心。与人们的接触反而使我感到乏味。

安·纪德在自己的《日记》中写道，他难以忍受煽情的事物，他人火热的煽情只会使他感到冰凉。在最高程度上，我也可以这么说。我也难以忍受表达出来的煽情。有时我甚至会认为，谁也不需要我。当然，这在道德上和形而上学上是不准确的。但在心理上，我确实有这样的体验。实际上，我为亲友们所需，对他们负有某种义务，在我与“非我”世界的关系上，在与社会环境生活中所遇见的人们的关系上，值得注意的是，我根本不想从生活中获取什么，也不想在某种关系上去寻求成功和飞黄腾达。我在“非我”世界占据优势的情况之外来实现自己的使命。但总令我惊讶的是，我总是获有某种优势。我从来都不曾为达到某种东西作过丝毫的努力。我在对人的态度上有足够大的个性宽容，我从来不去评判他人，但它与不宽容结合在一起。一旦主题触及到我当时所为之奋斗的东西，我就变得不宽容了。使我不安的总是那

种意识，内化不够，内心世界的成熟不够；必然与外化，向外的作用。按照荣格的术语而言，我应该认为自己不仅是内倾的，而且是外倾的。但与此同时，我意识到了所有向外作用的悲剧性失败。

任何东西都不能让我满足，我所写的任何一本书，我向外说出的任何一句话都不能使我满意。我具有实现尘世间的使命之不可抑制的需求，在尘世间写下、印上我的思想。倘若我一直不能在写作中实现自我，那么，我或许会发生血管破裂的情况。没有任何一种对于创造行为的反省我不曾领略过。在创造行为中，我不去考虑自己，不去关心它是否能为人接受。关于此点后文还将述及。倘若人们由此得出结论，我没有一个亲人，不爱任何人，从不向人表示永远的感激，那就没有理解我的孤独主题。我的生活就浸渍在孤独之中。我生活中的许多成就并不归功于自己。但对我而言，孤独的形而上学主题并不能藉此而解决。我从来都不能也不想表达我生活的内心悲剧性。所以，我从来不能体验到幸福，只是寻找通向末世论期待的出口。

忧　郁

另一个基本主题是忧郁的主题。忧郁伴随我整个一生。但是，这有赖于生活的各个阶段，有时，它达到了尖锐和紧张的顶点，有时又显得相当微弱。需要在忧郁、恐惧和寂寞之间作出区分。忧郁指向最高世界，它伴随的是这个世界的虚无、空虚、易朽的感觉。忧郁指向先验的东西，同时它又意味着与先验的东西的不相融性，是我和先验的东西之间的无底深渊。与这个世界相比，忧郁更具先验性，更是越出此岸世界囿限的超越。但它面对先验的东西述及的是孤独。这是我此岸的生活与超验生活之间趋达白热化的冲突。忧郁可以激发上帝意识，但它同样是上帝遗痕

的体验。它介于先验的存在和无底的非存在之间。恐惧与寂寞指向的是最低世界。恐惧述及的是出自最低世界而威胁着我的危险性。寂寞述及的是这个最低世界的空虚与下流。再没什么比寂寞之空虚更绝望和更可怖的了。在忧郁中存在着希望，在寂寞中存在的是绝望。唯有创造才能征服寂寞。恐惧总是与经验的危险有关联的，需要把它与恐怖区别开来。恐怖与经验的危险无关，它与先验，与存在和非存在的忧郁有关。克尔凯郭尔区别过恐怖与恐惧的概念。对他而言，恐怖是一种原初的宗教现象。忧郁和恐怖具有同源性。但恐怖更强烈，在恐怖中存在着某种毁灭人的东西。忧郁要更为柔韧一些。恐怖的强烈体验甚至能医治忧郁。一旦恐怖转化为忧郁，那么，急症病就转变成了慢性病。

对我而言，值得注意的是，我能够体会忧郁和恐怖，却不能忍受悲哀，总希望尽可能快地摆脱掉它。另一种值得注意的情况是，我不能忍受令人感动的事物，我对它的体验太过强烈。悲哀是灵魂的，它维系于往昔。屠格涅夫主要是一名悲哀的艺术家。陀思妥耶夫斯基是一名恐怖的艺术家。恐怖维系于永恒。悲哀是抒情诗，恐怖是戏剧。这非常奇怪，我能忍受忧郁，它让我感到性情相投，也能忍受恐怖；但如果要我沉浸于悲哀，我会完全融化和消失。对我而言，悲哀总与怜悯联系在一起，我总害怕被它们统治了自己的灵魂。所以，我总是阻碍着、反对着怜悯与悲哀，如同反对令人感动的事物。我没有任何办法来对抗忧郁，但它也吞噬不了我。从老的观点来看，我综合了两种矛盾的类型，我是多血质的人和忧郁症患者。我内心忧郁而感伤，外表却显得快乐、活泼，挂满了微笑。在我的天性中存在着感伤的因素。值得注意的是，在我精神清醒的时候，铭刻于心的不是圣经，而是叔本华的哲学。它具有长期的影响。我难于接受创造快乐。人之创造的祭典是它的反面。令人惊讶的是，倘若按照常人所称的吉祥时刻而论，我在生活最“幸福”的时刻，感到的是极度的忧

郁。我总是害怕幸福、快乐的时刻。我总在这些时刻特别敏感地回忆起痛苦的生活。我几乎总是在宏大的节日期间感到忧郁，这或许是因为期待着日常性的奇迹般改变，但它并没有出现。困难在于，我从来不能像许多人那样，把忧郁、绝望、矛盾、怀疑、痛苦，这些状态加以理想化和诗意化。我经常认为这些状态是丑陋的。

存在着青春期的忧郁。我青年时代的忧郁比战争以后更为强烈。由充溢的生命力之不能实现和对实现这些力量的怀疑引起了忧郁的产生。青年时代，存在着许多希望，企冀生活是有趣的、出色的，充满了非同寻常的相遇与事件。在希望和充满了失望、痛苦悲伤的现实之间，在希望和生命于其间消蚀的现实之间总存在着某种不对应。倘若以为忧郁产生于力量之匮乏，那是一种误解，忧郁产生于力量的充盈。在生活的高度紧张之中也存在着忧郁的时刻。我想，青春的忧郁要比常人以为的忧郁更强烈。但它在不同的人那里有不同的表现。我有特别的忧郁时期。通常在人们以为快乐的时刻，我恰好体验到一种忧郁。在现实瞬间的快乐和生活整体的痛苦、悲剧性之间存在着恼人的对抗。在本质上，忧郁总是关于永恒的忧郁，与时间苟合的不可能性，未来的方向中不仅存在着希望，而且存在在着忧郁。未来最终必定带来死亡，而这不可能不激发忧郁。未来和过去一样，都敌视永恒。不过，除永恒之外，再没有什么东西是有意义的了。在神奇的月光下漫步于漂亮的花园的时候，在阳光灿烂的白昼展望麦穗满布的田野的时候，在与心仪已久的美丽女性相遇的时候，我常常体验到一种灼烫般的忧郁。这些幸福的场景总激起与生活里所充满的黑暗、丑陋与腐朽相抗拒的情感。

我总怀有一种真正的时代病，我总能在想象中预见到终极，不想去适应通向终极的进程，由此而产生焦躁不安的情绪。存在着一种与爱的体验有关的特殊忧郁。那些在紧张的情绪中仅仅看

到快乐和幸福的人们总是让我感到惊讶。爱欲深深地保持着忧郁的因素。这种忧郁关联于时间和永恒的关系。时间不能消解死亡性的忧郁。性不仅仅是要求满足的需要。性是忧郁，因为在它上面烙印着人堕落的痕迹。在这个世界的环境下，消解性之忧郁是不可能的事。性产生把人转化成非人的进程之手段的幻想。意味着生命之充盈的狄奥尼索斯精神产生了悲剧。但性的自然力与狄奥尼索斯的自然力有关。狄奥尼索斯与哈得斯是同一个神。性是人的亏蚀和碎裂。但从来都不能通过性生活趋达人的整体性。性要求人走出自我，走向他者。但人又重新回到自我，为此而感到忧郁。人禀有关于整体性的忧郁。性生活却作了如此的歪曲，它夸大了人的碎裂性。性就其本性而言是非童贞的，也即非整体的。唯有真正的爱才能引向整体性。这是最具悲剧意味的问题之一，后文还将述及。

在另外一些瞬间，我甚至比在神奇的月夜下具有更强烈的忧郁体验。夏日黄昏，在大都市街道上，尤其在巴黎和彼得堡，我几乎总会体验到忧郁。通常我都不能忍受黄昏。黄昏——是光明与黑暗之间的过渡状态，白昼的光明之源已经黯淡，黑暗里的另一些光明，或者是把人从黑暗自然力中解脱出来的人造光明，或者是星星之光明，都尚未来临。恰恰是黄昏，使关于永恒、关于永恒之光的忧郁更加锋锐。在大都市的黄昏，人的生活之邪恶最大限度地袒露着。深夜的忧郁与黄昏的忧郁截然不同。它更为深刻，更为超验。我曾经体验过深夜锋锐的忧郁，体验过由忧郁引起的恐怖。这种体验已随时光消逝而逐渐减弱。过去，我甚至只能在人工的光明下才能入睡。不过，我已克服了这个习惯。我经常被噩梦、梦魇所缠绕。对我而言，梦幻是痛苦的，尽管我有时也做一些出色的梦。深夜时分，我经常会感到某个旁观者的介入。甚至在白天我也会有这种奇怪的感觉。我们四个人在乡村、在森林和田野上散步。但我却会感到第五个人的存在，而不知道

谁是第五个人。这一切都与忧郁有关。现代心理学以潜意识来解释这种现象。但它显得很牵强，解决不了什么问题。我确信，在人的生命中存在着先验的东西，存在着先验的引力和先验的作用。我感觉到在无意识的怀抱中，在低级的深渊中的沉沦，但更感觉到面向高空的先验的张力。

忧郁与对人们尽管不知其真正的涵义而称谓的“生活”之疏远有关联。在“生活”中，在“生活”的力量本身中，存在着一种疯狂的忧郁。“理论是灰色的，生活之树永远葱绿”。对此话必须作出解释，以避免引起愤慨。我对此的解释是，人超脱于一切烦琐哲学之外，一切学院味之外，一切枯燥的理论之外，在此浮士德远胜于瓦格纳。那被人称为“生活”的东西，通常是由忧虑构成的日常性。理论是超越于日常性的创造意识。希腊语的理论意谓沉思。哲学（“永远葱绿”的“理论”）把人从忧郁和寂寞中解救出来。我成为一名哲学家，迷醉于“理论”，为的是摆脱日常性的“生活”难以言传的忧郁，哲学思想总能把我从“生活”压抑的忧郁和它的丑陋中解放出来。我以“创造”来对抗“存在”。“创造”不是“生活”，创造是爆烈和飞升，它超越于生活之上，向往着界域、囿限以外的地方，向往着超验的事物，忧郁起源于“生活”，起源于黄昏和“生活”的迷雾，它也向往着超验的事物。创造意味着朝向超验的运动。创造引发的是与“生活”不同的形象。我使用的“生活”一词是打上引号的。在创造的世界中，要比在实际的生活中，比在历史和反应与反映的思想中，更有意义、更为重要、更为独特、更为深刻。我内心敞开着一个比丑陋占据主流的客体世界更为美好的世界，但它是以创造的热情为前提的。

那意味着无边空虚向下的张力的寂寞是否我原本也具有的呢？我几乎从不感到寂寞，对我生命的事业而言，对我履行使命而言，我的时间总是不够用。我不曾有过空虚的时间。但我有许

多、过多的寂寞。由于大部分人的处世态度和世界观，由于政治，由于民族和国家的意识形态和实践，我体验过寂寞。生活的日常性、重复、模仿、单一、桎梏性和有限性都会激发寂寞感、朝向空虚的张力。一旦这个低级世界空虚的张力之关系中的消极性时刻来临，一旦世界由于软弱而显得空虚、平淡，丧失了深刻的尺度，寂寞就会变成魔鬼般的状态，地狱之非存在的先兆。痛苦在此种状态里成了拯救的因素，因为它具有深度。当人对自己再没什么可说的时候，也就到了地狱般寂寞的极限。忧郁的产生已是一种拯救。还有一些人在荒漠中会感到自己很愉快。这也是一种粗俗的行为。许多人愿意说他们热爱生活，我却从来不能这么说，我总对自己说，我热爱创造，热爱创造的迷狂。生活的有限性激发的一种忧郁的感觉。唯有朝着无限奔涌的人才是有意义的。我总是逃避生活的有限性。对生活的这种态度使得我不能获取生存的艺术，不能享用生活。对"生存的艺术"而言，需要全神贯注于有限，沉醉其中，需要热爱暂时的生存，克尔凯郭尔在《勤劳的农夫》中说道："人的不幸就起源于他的伟大；起源于他内心存在着无限，起源于他不可能最终把自己葬送于有限"。这个"客体"的世界，这个"客体"的生活，就是在有限之中的葬仪。所以，"生活"仿佛是无限在有限中，永恒在暂时中的死亡。

在我内心存在着强烈的形而上学——无政府主义因素，这是反抗有限统治的骚动。换言之，它也可称作否定因素。我觉得，在日常的、历史的生活中有过多的东西或者是无意义的，或者是令人愤慨的。我抗击过一切有限物的神圣化。忧郁可以具有宗教性。渴求不朽与永恒，渴求无限的生命的宗教性忧郁和这种有限的生命是不同的。在我看来，艺术总是向往着这个日常世界以外的另一个世界，我个人僵凝的生命之外的另一个生命。恰恰是对此岸生命的偏离才是艺术的魔法。持续不断的忧郁削弱了我对生活的积极参与。正当有那么多的事物需要改造的时候，我逃避了

过多的事物。我很少，过少地感到自己是一个幸福的人。有时，我仿佛也觉得，生活是美好和愉快的，倘若那折磨我的原因马上消失的话，但当这个原因消失以后，新的原因马上就会出现。我一点都不能由此感到完全的满足，在内心深处认为那是有罪的。

自　由

我被人们称为自由哲学家。某个黑色百人团的主教说过，我是“自由的囚徒”。确实，我最为迷恋的是自由。我诞生于自由，它是我的母亲。自由在我比存在更为本真。我的哲学类型的独特性在于，我将哲学的基石建立在自由之上，而不是存在之上。似乎没有哪个哲学家会选择这种激进的形式。世界的秘奥就隐藏于自由。上帝企冀自由，由此而发生了世界的悲剧。自由是开端，自由也是终结。实际上，我整个一生都在写作自由的哲学，努力完善和补充它。我持有一个基本的信念，上帝唯有在自由中，通过自由才能存在和发生影响。唯有自由才值得神圣化，一切充满了历史的虚假神圣化都应该被摒弃。我意识到自己首先是一名解放者，我参与一切解放行动。我也是把基督教作为解放行动来理解和接纳的。在我还是武备学校的二年级学生的时候，我首先接受的是自由，渴望自由之奇迹的出现，我从来都不能忍受任何依附性。我总是具有相当大的内在独立性。每一次，当我感觉到对某人或某物的极其微小的依赖迹象，它们都会激发我内心的抗拒和敌视。我从来都不能苟同于对自由的拒绝和裁减，从来都不能认可拒绝自由而换取的价值。我可以拒绝生活中的许多东西，但不是以责任和宗教禁忌的名义，而仅仅是以自由的名义，或许，也可能用怜悯的名义。我从来都不想束缚自我，这或许会削弱我的积极性，限制实现的可能性。但我永远明白，自由会产生痛苦，拒绝自由会减轻痛苦。自由并不像诅咒它的敌人所以为的那

样轻松，自由是困苦的，它是一粒沉重的种籽。人们轻易地拒绝自由，是因为他们想放松一下自己，这个主题尤其贴近陀思妥耶夫斯基。

青年时代，我被人称之为“以太的自由之子”。这一点之可信，仅仅是因为，我不是大地之子，不是诞生于大众自然力，我诞生于自由。倘若把“以太的自由之子”当作玩笑的表述，理解为轻松、痛苦的不存在，那是对我的误解。自由是难以达到的，它会导致痛苦。“清晨时光，自由把我带到了十字路口”，一位诗人说道。我确信这一切，确信自由之后和出于自由的一切。自由的体验是一种原生性的体验。并非自由是必然性的创造（黑格尔），必然性才是自由的创造，这是自由的方向所指明的。我不能接纳任何并非出于自由和通过自由的真理，我在此使用的“自由”一词并非学院意义上的“意志的自由”，而是在深刻的形而上学意义上。真理可能会给我带来解脱，但我仅仅通过自由才接受这一真理。所以，存在着两种自由。关于此点我已多有论述。我的自由之原创性、初始性体现为，我可以接纳“非我”，只是把这个“非我”当做自己的“我”之内容，将它引入自己的自由之中。我一生所坚持的为自由而奋斗，是我生命中最积极的、最有价值的事情；但其中也存在着否定的一面诸如碎裂、异化、格格不入，甚至敌视。自由可能与爱发生冲突。针对广泛流行的观点，我总以为，自由是贵族的，而不是民主的，广大群众根本不喜欢自由，也不去寻找它。群众革命也不喜欢自由。关于这一点，我在自己的精神道路上，在自己的生活体验中可以找到很多事例；但自由对我而言是原创的，是别无选择的，它是我生活的先验性。对我而言，自由的理念要比完满的理念更为本真，因为人不能接受一个强制的、暴力的完满。

人的生命中的一切，都应该经历自由，经历自己的体验，经历对自己之诱惑的排斥。或许，堕落的意义就在于此。回忆自己

整个一生，从它踏出第一步开始，我发现，我从来没认识过一个权威，也没认可过一个权威。我从来没有领略过一个权威的体验。我不知道家庭中的权威，不知道学术上的权威，不知道我哲学研究中的权威，特别是不知道宗教生活中的权威。自童年起，我便决定不听命于任何人，因为我不会苟同于服从任何一个上级。我甚至从来都没有当一名教授的想法，因为这依然以上级和权威的存在为前提。我总是把自由的思想首先当作诞生于自由的。我对自己旧有的思想也当作初生一般接纳，而不是当作我内心的思想传统一般来接纳。当然，这并不意味着我不想学习他人，不去学习所有的伟大思想导师，我不曾接受过任何流派的影响，与任何人都毫无瓜葛。我一直都在吮吸世界思想的营养，接受智力的推进。我与许多思想家和作家都有密切的联系，一生都尊敬他们。但这一切我都是通过自由，进入我的"我"之深度来接受的。我对所有的智力影响之接受，没有不经过自由的核准的。所以，我是一个非传统的人。我甚至不需要与任何权威决裂，因为我从来没拥有过它们。

但是，曾经有一些哲学家和作家滋养过我对精神自由的爱，确立了它，并帮助它在我内心成长。这方面，《宗教大法官》和陀思妥耶夫斯基本人对我产生过巨大的影响。在哲学家中，康德对我有最重大的影响。康德的哲学是自由的哲学，尽管它并不彻底，也未充分展开，易卜生对我也有很大影响，尽管要稍晚一些。我在易卜生身上看到一种对自由的非同寻常的坚强意志，我与他人和流派的一切疏离行为都源于自由。我所理解的为自由而奋斗，不是把它看作社会斗争，而是看作个性对抗社会统治的斗争。

在我的书完成以后，我读到了朗格·塞克列坦的《贝肯，自由的战士》，这是关于贝肯的一本极有意思的书。其中一处论到贝肯的地方，仿佛完全为我而说的，它震撼了我，现在我将它们

逐字转述如下：

"'我们这些特殊的自由爱好者和自由思想者，不能接受任何统治。'出自《为了我》这本书的这个句子是受心理驱使的，而非受原则驱使的。当贝肯在1900年说出它时，他不是以战斗的社会活动家身份，而是作为关于自己整个生活的人——贝肯的身份发言的。无政府主义是他秘密的眷恋。当然，他不是无政府主义者，不是破坏者。他憎恨轻松的道路。他站在无政府主义实证的、上升的一面。但是激情和强力本身却吸引他面向自由的原则。这个悖异的信徒之不屈从性就在于，他只是内在地和自由地接受选择的压力。人们这样议论贝肯的党派：这是一个只有他一人存在的党派。我发现他的追随者不是马上就和他决裂，就是准备着要与他决裂……这个暴乱者，出于本能和傲慢的异端者，一旦获得政权，就没有力量来监控自己。作为一个公民，他不能维护资本主义国家（或其他形式的国家）；作为战斗的革命者，他不能容忍教条的和政治的社会主义的革命；作为思想者，他不能服从知识分子党派的社会学家的形而上学……对尘世一切专制的不容忍把他引向了上帝，——但那是在上帝是一名自由爱好者和自由思想者，接近无政府主义者的条件下才出现的。贝肯在《清白的神圣者》中写道：'上帝说，倘若拯救之中没有自由，倘若那不是出于自由人的拯救，还不如什么都没跟我们说'"。

我在自己身上看不到与贝肯太多的相似之处。但这一点与我十分接近，那仿佛是为我而写的。对我而言，值得注意的是，我没有那被人们所称的"宣言"一类的东西，对我而言，信仰的丧失是不可能的事。我可能会以更自由、更崇高的名义来奋起抗击关于上帝的低级、虚假的理念。我将在谈论上帝时再来解释这一点。

我在童年和青年时代一直坚持为自由而斗争，有时甚至带着愤怒和盛怒来从事这项工作。如前所述，我的家庭权威性很少，

我总是能成功地坚持自由的独立性。对我所出身的社会环境而言，我在青少年时代便已决裂。这种决裂使我采取了那种形式，我更愿意和犹太人保持联系，这里至少存在着一个保证，他们不是贵族，不是亲戚。一切不是与精神的发生有关的东西都激起我内心的冲突。一切家族的东西都与自由相悖。我的家族生活的冲突，与关系到家族生殖自然力的东西的冲突，或许都能够以我对自由和个性的元素的疯狂的爱来解释。这是我最具形而上意义的东西。我总是认为，家族是个性的敌人和奴役者。家族是必然性的秩序，而非自由的秩序。所以，为自由而斗争是反对家族统治者的斗争。对我的哲学思想而言，存在着生殖与创造的对立。自由、个性、创造是我的处世态度和世界观的基石。但为自由而进行激烈的斗争则开始得稍晚一些。与传统的贵族世界决裂，进入革命的世界以后，我开始在革命的世界里，在革命的知识分子中，在马克思主义中，进行争取自由的奋斗。我很早就已明白，革命知识分子不是真正地喜欢自由，他们的兴奋点在别处。我在生活经历中体验过个性与社会集团、个性与社会、个性与社会观点之间的冲突。而我总是站在个性的立场上。我的生活岁月都奉献给了与知识分子的社会性的斗争中，我甚至为此失去不少力量，它妨碍着我全身心地投入哲学创造。

自由和社会主义的关系问题给我的体验甚深。青年时代我便有面对这一问题而体会到的致命的忧郁的时刻。我认为自由主义和个人主义反对社会主义的根据是伪善的、虚假的，他们对自由的维护是矫揉造作的。但我非常清楚，为自由而斗争不得不在我不得不接触的所有思想环境、思想流派中进行。所有的思想的社会集团，所有关于“信仰”的选择，都蓄意侵犯自由、个性的独立和创造。当我的精神之路将我引到与东正教世界密切接近的地带，我又感到了在贵族世界、革命世界中领略过的那种忧郁，发现了对自由的那种侵害，对独立性和创造的敌意。但那个主题依

然放置于纵深处。在宗教世界里，触及的是人的灵魂之深度。

最后，在侨民氛围中，自由的问题依然十分惹人注目。世界大战以后出生的一代人，痛恨自由，热衷于权威和暴力。我在其中看不到一点新东西。在对自由的贵族式的爱中，在将之作为整个生命的个性元素的评价中，我是如此地孤独。我在旧制度的统治层那里，在旧革命知识分子那里，在历史的东正教那里，看不到对自由的爱；在新一代法西斯那里，更是不可能看到它。所有结成社团的群众均敌视自由。说得更激烈一些，迄今为止，所有已形成的和正在形成的社团均敌视自由，倾向于否弃人的个性。这是由意识的虚假结构、意识的虚假流派、价值的虚假等级所产生的。战后，如今又得说战前，前一代人没有独立的思想，他们生活在十九世纪的思想之扭曲和碎片中。意识到自己的价值和自己本真自由的个性，在社会面前，在群众发展的历史面前，仍然是孤独的。民主的世纪是小市民阶层的世纪，它不适宜于坚强的个性之出现。

我一生许多时间都在思考自由的问题，两度撰写自由哲学的论著，努力完善自己的思想。应该说，这个问题非常复杂。自由可以作各种理解，由此而产生不少的误解。不能够静态地沉思自由，而应动态地来沉思。世界上存在着自由的辩证法、自由的命运。自由可能转化成它的对立面。在经院哲学中，自由问题经常被混同于“自由的意志”，自由被想象成选择的自由，当成向左或向右倒转的可能性。在善与恶之间的选择，以人所面临的区分美与恶的规范为前提。从理解人的生活之刑事诉讼观点来看，自由意志尤其可贵。对责任和惩罚而言，意志的自由是必不可少的。对我而言，自由意味着完全不同的其他东西。自由是我的独立性和我内在个性的限定性，自由是我的创造力量，不是我在面临善与恶时所作的选择，而是我对美与恶的创造。选择状态本身可能给人以压抑、犹豫的感觉，甚至是一种不自由的感觉。当选

择已经作出，当我沿循创造之路前进的时候，解放也就来临了。

人和创造的主题与自由密切相关，我一生都相信，神性的生活，上帝之中的生活就是自由、自主性、自由的飞翔，无统治、无政府。最高极限的主题不是道德心理的主题，而是关于上帝和自由、关于自由和恶、关于自由和创新的形而上学主题。自由随身携带新事物、新现象，自由的反对者喜欢用真理来反对自由，强迫别人去确认这一真理。但是，并不存在强迫我的对象之真理，自上向我落下的现实。真理也就是道路和生活。真理是精神的搏斗。真理在自由中，通过自由而被认可。以真理的名义要求我放弃自由的真理，根本不是真理，而是魔鬼的诱惑。认识真理使我获得解放。但是，一个自由是终结，另一个自由是开端。我自由地认识那解放我的真理。世界上没有任何一个权威可以强迫我认可这个真理。我不可能被暴力地解放。除却我自由的探索和寻觅以外，我从来都没有认可过，至今也不认可任何妨碍自由，强迫我放弃自由的正统思想。我抗击一切正统思想，只要它敢于限制或扼杀我的自由的话。过去是这样，将来也永远是这样。我甚至倾向于认为，正统思想与真理没有任何联系，它憎恨真理。真理之最大的幻想便是正统思想所建造和完成的。正统思想具有社会属性，意味着组织的集体对自由个性的权威，对人的自由精神的权威。

我相信关于自由的伟大真理之存在。自由正是走进向我敞开的真理。我的良知的自由是绝对的教义。这是不容置疑的，唯有绝望的斗争和出击才是可能的。霍米亚科夫思想的整个价值就在于，他沉思作为创造发现的聚合性，后者是与自由密不可分的。但他并没有彻底思考清楚。聚合性在任何时刻都不可能转化为外在的权威。自由占据着绝对的首席。霍米亚科夫很少考虑，自由的良知在冲突状态下所解放的事情。我不能认可对我施行强暴的真理为真理，倘若并非是我本身的成长被这一真理所滋养的话。

我不能把我自己孕育成熟的真理认作谎言，即使有人要求我将它认作谎言。从来没有人能真正同意这一点。倘若把聚合性和教会意识认作我的外在权威，将我的良知外化为公共的教会集体，那么，就是把教会的程序确立为与共产主义程序完全相似的形式。但实际上，聚合性是将我的体验提高和扩展到了超个性的、普遍的体验程度。自由不是个人主义。那种看法是偏见。良知的自由完全外在于个人主义的主题。自由不是自我封闭和绝缘，自由是扩张和创造，揭示我内在的共相的道路。但考虑到关于为自由而进行的斗争，我应该承认，这一斗争经常增加我的孤独和我与周遭世界的冲突。自由的热情在我内心创造了内在的冲突，首先是我认为是最基本冲突的自由和怜悯的冲突。

反　抗

我终生都是一名反抗者。当我最大限度地努力顺从和谦卑的时候，我仍是一名反抗者。我并不是由于这个或那个阶段生活变化和思想变迁而成为反抗者的，那纯然出于天性。我在最高程度上倾向于抗击。凌驾于人的尊严和自由之上的非正义、暴力，激发着我内心愤怒的抗议。青年时代，有人送我一本书，上面的题辞就是“赠给亲爱的反抗者”。在我生活的各个阶段，我批判过各种各样的思想与理念。但如今我强烈地意识到，我实际上是在支持历史上一切伟大的抗争——路德的抗争，反对权威的理性启蒙之抗争，卢梭的“自然”抗争，法国大革命的抗争，唯心主义反对客体统治的抗争，马克思反对资本主义的抗争，别林斯基反对世界精神与世界和谐的抗争，巴枯宁的无政府主义抗争，列·托尔斯泰反对历史和文明的抗争，尼采反对理性和道德的抗争，易卜生反对社会的抗争，我把基督教本身也理解为反对现存世界及其规律的抗争。我很清楚，抗争是难以生存的。抗争不可能是

整体的，它是部分的。我是否抗争上帝？莫非抗争上帝在术语上不是一种误解？唯有凭藉最高价值、最高意义上的名义，亦即上帝的名义，抗争才是可能的。无神论者最终都是以上帝的名义进行抗争的，尽管他们并未意识到此点。我花了许多精力抗争人关于上帝的思想，但并不抗争上帝。莫非基督教已和抗争结合在一起了吗？关于谦卑的奴役理论排斥着抗争和骚动的可能性，它甚至要求听命和服从于恶。做一名基督徒并不意味着做一名温驯的奴隶。

我是一名反抗者。但我的抗争从来都不赞成恐怖暗杀的手段。我抗争世界和它的奴性法则，而恐怖暗杀的手段是向世界法则的回归，是对这一法则的屈从。一切杀戮都是对世界奴性法则的屈从。我的抗争是精神的抗争和个性的抗争，而不是肉体和集体的抗争。精神是自由，自由就是精神。抗争的主题是自由主题的延续。在抗争之中存在着对自由的激情。抗争背后永远隐蔽着激情。我周期性地在内心感到这种激情，它像汹涌的波涛翻卷着我似的。抗争不可能趋达最高水平，但在人向上的道路上，抗争可以起到巨大的影响。十分可悲的是，基督教的笃信经常是优雅地体现为卑躬屈膝，受侮辱和受压迫之中。最大的诱惑不是信仰的对象，而是信仰的主体，他的信仰在大地上的表现形式。这经常是难以忍受的。对高级意识的人而言，认可和辨析上帝的不可能性，或许，仅仅是接受信仰上帝的人，及其反映了他个人的奴役和笃信的姿态之有关上帝的歪曲的不可能性。所以，净化意识具有上帝意识中的否定因素。所有人都应该成为反抗者，也即中止奴隶的状态。我不倾向于怀疑，但有时脑子里会闪现那个梦魇般的思想，倘若奴役的正统思想是正确的话，那我就去死。但我很快抛开了这一想法。

我不止一次在本书中说过，我内心仿佛存在着两个人，两张面孔，两种因素，它们产生的是极其对立的印象。但这些矛盾因

素都出自同一根源。我不仅是一个忧郁、孤独、与充满了对痛苦的众生之怜悯的世界格格不入的、灵魂分裂的人。我同样还是一个抗争的、易怒的、在思想领域内好斗的、充满野性的人。但是，我孤独的忧郁和我抗争的挑衅性同样植根于世界的这一异化中。异化的世界激起我内心的双重反应，不仅遁入内在，而且还向外发展。所以，在我的生活中不存在整体性。经过向外进击之后，我出现了遁入内在世界的需求。抗争仅仅是我内在生活的因素，仅仅是我内心的精神挣扎。我的创造野性，是我生活最重要的东西。它首先在主体状态中得到体现；在客体世界的结果中，它从来都不能达到足够的完善。我的抗争首先是与客体世界的决裂，其中蕴含着末世论的因素。我终生都厌恶仪式、庆典大会、纪念活动、婚礼、事先安排的演说、穿礼服和佩勋章。这种厌恶与我抗争对人的主体生存进行客体化的行为有很深的关联。我永远希望，赤裸的真理最终彰显出来。维系于此的是我真诚的热情。

怜　悯

自由可能是没有怜悯的。陀思妥耶夫斯基的宗教大法官就指责过基督把自由的重荷压在了人的肩膀上，他一点都不怜悯他们。自由产生痛苦和生活的悲剧性。真正的悲剧是自由的悲剧，而不是命运的悲剧。我在自己的生活中体验过自由和怜悯的冲突。我具有怜悯心和同情心。我难以忍受人和动物的痛苦，完全不能忍受残暴。当众生呻吟、哭泣，企冀逃避苦难的时候，我怜悯它们。伊凡·卡拉玛佐夫关于孩子的一滴眼泪的问题令我感到无限亲切。我感到最痛苦的是上帝在世界不合理的痛苦面前的证明问题。我不喜欢万能的、主宰的、惩罚的上帝之面庞，而亲近那痛苦、爱和十字架上的上帝之面庞。我唯有通过圣子才能接受

上帝，倘若上帝本身不接纳世界和人的痛苦，倘若他不是牺牲的上帝，上帝就不能够被接纳。我在理性上反对马尔季昂，但在道德、情感上亲近他。我不能忍受国家冷冰冰的暴虐。我从来都不能忍受残酷的惩罚。否弃死刑在我整个生存中显得如此重要，以至于我倾向于把人分成维护死刑和反对死刑的两类。我开始敌视死刑的维护者，将他们看作敌人。我认为，这是我的俄罗斯性格特征。我一般很难容忍对人的判决，尤其是死亡判决。福音书烙进我灵魂的几句话是：“不要去审判，那样你们也将不会受到审判。”“你们之中谁是清白无辜的，谁就可以第一个向她扔石头”。关于人们被送入地狱之火的寓言的结尾伤害过我。我最反感的是报复，尤其是国家的有组织报复。这种与法庭和审判的冲突，或许是我内心主要的基督教的有机特征。我有时会设想，倘若我能进入“天堂”，肯定是出于我不倾向于审判的缘故，我内心其余的一切都不堪进入“天堂”。这与同情的主题有关。

实际上，我对人的不幸之敏感远远超过对人的罪孽的敏感。我反对把人的生命看作接受审判进程的宗教。我是一个倔强的人，人们最为容易在我内心激发起怜悯感，这一点有时甚至被人滥用了。我始终在与我的怜悯心作斗争。曾有过一些岁月，我进行着与怜悯心的思想斗争，一度我曾经检验过尼采的思想。我害怕在怜悯心中失去创造，因它而牺牲。但我的弱点和不幸在于，我的怜悯消极的多于积极的。所以，我特别会因怜悯而痛苦，消极地痛苦。我在自由中是积极的，但在怜悯中是不积极的。我的生活中不存在放射性和辐射性。我很少在生活中实现自己的怜悯，很少帮助承受痛苦的人们，很少去减轻他们的痛苦。我的怜悯仿佛依然被禁锢在我内心。或许，积极的怜悯要更少一些痛苦。对病人施行手术的医生要比那个仅仅只能报以怜悯，此外便束手无策的人更少一些痛苦。在我的消极性格中，积极的怜悯要少于我所反对，或有时我被激怒的东西。我给人的印象是冷漠多

于怜悯。与其说我实现自己的怜悯，还不如说对抗它，制造人工的障碍。我很少有积极的爱，我感觉不到内心积极的仁慈。但我拥有消极的仁慈。在此，敏感是与冷漠结合在一起的。在我内心，毕竟是思想控制着情感，想象控制着心灵。但我的思想本身充满着热情和激情。我的怜悯与关心总是与利己的自我保护意识联系在一起的。我常常躲开怜悯、避免接触那可能引发强烈的同情的事物。我鄙视自己的这种禀性，它没有履行福音书的遗训。我的怜悯总不像是一种美德，而像是一种软弱。但我非常喜欢和看重人们生活中的积极、辐射的仁慈。对我而言，怜悯总和忧虑联系在一起，我是一个忧心忡忡的人。我一直在为亲人们感到担忧，不能苟同于他们的死亡之思想。我夸大了威胁他们的危险性，我非常关心自己的父母，自己的侄甥们。有时，我的忧虑成了一种可厌的性格。认识我的人简直无法相信我忧虑到了何种地步。我经常被忧虑所压垮。我仿佛觉得，人的死亡与否取决于我的忧虑。

人的希望和人的情感之死亡和冷却，激发出强烈的怜悯。一切离别均激发起强烈的怜悯，许多关于往事的回忆，关于不可复返的事物的回忆，意识到自己的不公正，自己加诸给别人，尤其是亲人的痛苦的行为，都会激发起强烈的怜悯。倘若我望着动物，而动物的眼中流露出难以忍受的痛苦表情的话，我经常领略灼烫、锥心的怜悯。世界的整个苦难都会向你袭来。我经常、经常地感到人们正面临死亡的威胁，正在逐渐死亡，那些看起来快乐和年轻的人们，是一些病态的、痛苦的、失去了希望的人们。我仿佛觉得，伴随人与动物来到世间的希望之不能实现，激发的是最大的怜悯。我不认为自己是一个多愁善感的人。我内心存在着与感伤性相对立的冷漠。我是一个智力过于发达的人。我的怜悯与其说是心理学特征，莫如说是形而上特征。或许在我身上还能找到某些佛教的东西。这是世界之存在忧伤和痛苦的特征最本

真的感觉。在我的天性中存有悲观主义的因素，尽管它不是唯一的、不是整个儿控制着我的因素。与此相关的是我对幸福的态度。我从来都不相信在此岸世界中的幸福之可能性。我更为经常地闪现在脑海里的是，我不需要幸福，我甚至害怕幸福。与一切娱乐相伴随的是我对罪恶的某种卑劣的东西的感觉，我害怕生活的幸福时刻，不可能沉溺其中，我躲避它们。

我总是在不仅是基督教的，而且是托尔斯泰的禁欲情绪和生活的快乐、爱情、艺术、美和思想的庆典之间犹豫不定。我经常与世界疏远，希望进入一座“寺院”，使用象征的符号说话。我觉得，对一个哲学家来说，“幸福”的概念是空洞无聊的。幸福不可能被客体化，没有任何一种数量标准适合它，它是不可比拟的。没有人懂得如何使他人幸福或不幸。我几乎不能理解安·纪德在《大地的粮食》中的那种情绪，我从中看到的是一个清教徒和安放在他生活上的禁忌的斗争。我并不认为，人是为幸福而生的，仿佛鸟儿为翱翔而生似的。幸福主义的道德是虚伪的。

需要确立的不是每个人的幸福权利，而是每个人的尊严，不可能转化成手段的每个人之最高价值。正确的是康德，而不是幸福主义，尽管前者歪曲了自己的形式主义之合理性。人格主义与幸福主义相悖异。亚·密勒说过一句与自己的功利主义相矛盾的话。“做不满足的苏格拉底远胜于做满足的猪”。很难苟同这种把人的尊严，哪怕最末等人的尊严进行贬损的做法。我内心总是把主要精力放在对抗贬损人的尊严的言行上。他人的痛苦激发的是怜悯与同情。但为人的尊严，为“不满的苏格拉底”的状态而进行的斗争，伴随的是痛苦和磨难。这是在我们这个世界上不可克服的道德二律背反：需要同情人的痛苦，怜惜一切生物，也需要接纳可能引发人为尊严、为高贵、为自由而进行斗争的痛苦。这是我体验了一生的冲突，在怜悯和自由之间，在同情和接纳可能引发最高价值的确立的痛苦之间，在坠落和飞升之间的冲突。我

内心总存在着可以称之为社会怜悯的怜悯，它和我的社会眷恋密切相关。我总是本能地不喜欢这个世界的伟大人物，不喜欢那些统治者、主宰者、达官显贵、名流、富翁和特权阶层。我甚至总是在躲避他们。当这些人博得好感的时候，我对他们的好感也被毒害了。同时，我与一切好记恨的情感都格格不入。我大概只能这么说了。须知，我本人就属于特权阶层，出身于统治阶层。我总是非常尊敬受压迫者、受侮辱者、贫困者，但从来都不能与他们交溶在一起。我个人生活的特权性总是没有放弃。

不过，这种特权性并不在于财富和权利，我既没有权杖，也没有财富。但我的表面生活毕竟仍然是老爷式的，人们也总是这样看待我，夸大我的物质资产。这种老爷式生活毕竟是节制和简朴的。令我总感到惊讶的是，我竟能比其他知识分子拥有和普通人民交流的更大能力。在我信仰马克思主义阶段，在基辅，有几个敌视知识分子的工人，对我非常友好，把我与其他知识分子区别对待。在流放沃洛格达期间，我是唯一和人人害怕的流放到那里的骗子们交往的人。那几乎就是社会的渣滓。他们中的一个甚至还成了我的朋友。但最为重要的是我跟人民中的寻神者的交往。关于此点我后文再说。与“人民”溶为一体，是许多知识分子努力要做的事，我却从来没能这么做。我从来都不认为自己是一个民粹派分子。在这方面我更愿意属于马克思主义的流派。应该郑重说明，世界的力量和荣誉的诱惑不是我的诱惑。我根本不是一个有虚荣心的人。

怜悯和自由的冲突是俯临和飞升的冲突。怜悯可能导致对自由的拒绝，自由可能导致怜悯的缺乏。在人生之路上存在着两种运动，沿循上升路线的运动和沿循俯临路线的运动。人登上高空，向上帝飞升。在这条道路上，他可以获取精神的力量，他创造价值。但他还会回忆遗留在下界的人，精神的弱者、失去了享有最高价值之可能的人。于是，他开始了一条俯临之路，为的是

帮助自己的兄弟与他们分享精神财富和价值，帮助他们飞升。人不可能，也不应该在自己的飞升中飞离世界，卸除自己对他人的责任。每个人都要对大家负责。就永生而言，唯有共同获救才有可能。自由不应该成为对亲近者的责任之卸除。在另外我还将谈论怜悯与创造的冲突。在我本人身上，我感到了源自托尔斯泰的因素与源自尼采的因素之间的冲突。曾有一段岁月，“尼采的成分”占据着上风，不过，最终是“托尔斯泰的成分”要略胜一筹。

我从来都不苟同拒绝自由的怜悯。在我为自由而进行的斗争中存在着某种狂暴的东西。但我不能忍受转化为强力意志的残酷的自由。实际上，我总是在想，基督教为了满足人的本能而被歪曲了。那是一种避免履行基督的遗训，拒绝基督教的革命，基督教的价值转换的本能。总是以人的天性进行解释的基督教，不仅不能在生活中实现，而且它的理论，直到其教义本身都已被歪曲了。“第一流”者聪明地确立了自己在基督教理论中的地位，基督教的良知匮乏在历史上是空前的。我总是首先把基督教当作慈悲、同情、宽恕、人性来接纳的。但是，从基督教中竟然有人聪明地得出了赞赏人的性虐待本能的非人性结论。在此，我重新回到了飞升和俯临的主题上。一条飞升的道路把人引向跻身“第一流”的可能。由此我们触及了基督教一个难以猜解的悖论。“第一流”者，亦即达到精神高度的人（我不是在财富、地位、权力这些肤浅意义上使用“第一流”这个词）成了“末流”。这对“飞升者”而言，是一个严重的警告。为了不成为“末流”，就需要俯临，需要对亲近的人施予积极的爱，按照自己的地位来对待“末流者”。所以，基督教是筑基于飞升和俯临的结合上，在自由和怜悯上，在对价值和质的爱上，在对邻人的爱上，在对神性高度的爱上和对下界受苦的爱上。

人们在保护自己的利益和愿望中如此精明，以至于能将复仇

的原始本能进行基督教的转换和升华。这永远在我内心激起极大的反感。我丝毫都不怀疑，在关于永恒的地狱痛苦之残酷理论中存在着性虐待本能的转换。许多“正统的”基督徒都珍视永恒地狱痛苦之理念，他们喜欢它。而他们相信，地狱的痛苦威胁的不是他们，而是被他们施予恐怖手段的邻人。永恒的地狱痛苦之理论具有巨大的社会重要性。野蛮和罪恶的本能凭藉这一理论的帮助，来驯服和控制大众。但在基督教欧洲相信这一理念的时候，它起了相当坏的影响，迎合了“第一流”统治者的本能和利益。我经常在想，当基督教人类相信地狱痛苦的恐怖的时候，教会的人们以开除教籍、剥夺圣餐、毁灭和永恒痛苦来威胁那些持有强力和统治意志，渴望财富和剥削的人，那么历史就会变得大不相同。代替这个的却是以地狱的痛苦来主要威胁持异端者、偏离教规者、不服从教会等级者、犯有轻罪者，等等。在基督教世界的历史上，这具有致命的影响。但是，永恒的地狱痛苦之理念本身是丑陋的、性虐待式的，不过，它仿佛又是一个复杂的哲学问题，尽管已经丧失了人的精神和道德生活的价值。它把生命转化成了一个审判的过程，以生活的苦役相威胁。这一理念暴露的是人的最黑暗的潜意识。地狱作为人的体验，作为人的道路而存在着。但地狱的整个本体论都是丑陋的。在对待基督教的态度上，我将人分成地狱的支持者和反对者两类。我对基督徒的评价便以此来界定。我坚信，地狱的支持者肯定是那些认为仅相对于他人而存在的人。基督徒经常是一些精致的性虐待狂。但如今他们的恐吓已不起作用，人间地狱的恐吓所起作用更大。

在我对永恒的地狱痛苦的理论之厌弃的根基上，可能就蛰伏着我怜悯和同情的本真感觉。只要存在着痛苦与不幸，快乐和幸福就不再可能。唯有和其他所有人一起，拯救才是可能的。那时回忆聚合性就特别适当。我从来就不同意，上帝会比我，一个不完善和有罪的生存，更少同情和怜悯。实质上，我总是奋起抗击

对人的一切审判，我不喜欢任何审判、任何不公正的报复宣言，我更同情的是被审判者，而不是审判者。这与我是一个不守规范的人，我的生活是不守规范的生活有关联。我天生就是如此，而不是某种刻意追求的结果。我不能忍受残忍，但在为自由而进行的斗争中，我可能达到残忍的程度，与朋友闹翻。我会希望地狱落到那些地狱的支持者和建造者头上。还有更糟糕的呢。最令我痛苦的是，我经常出现残酷的遗忘，有的人会从我的记忆中消失。当记忆恢复的时候，良心就会受到谴责。聚合性最让我感到亲切的是在共同的罪孽的感觉和众人为众人的责任中。

精神的怀疑和挣扎

按照自己的天性，按照自己的精神结构，我完全不是一个怀疑论者。我的思考流程并不在怀疑的形式中。我禀性固有的不是怀疑，而是精神的挣扎、矛盾。我不怀疑，我反抗。但在反抗的同时我总在确立。我的认识并不在内在对话的形式中实现。怀疑和诘难才在那种形式里克服。至于我的思想和我的认识和诘难，我总将它向外投射，在我与之斗争的我的思想和信仰的敌人的形象中。我的思考总是肯定的，在它作为批判性思考时，它就是如此。但倘若以为我在教条主义地思考问题的话，那是一种误解。我相信所探索的真理，相信所寻觅的上帝。但我是一名探索者，处在运动之中，我探索的成熟是由我创造的热情所决定的。我把自己归于另一种类型，不同于怀疑论者和教条主义者的类型。怀疑论者在本质上并不真正去探索，他并不置身于运动之中。绝对的怀疑论是不可能的，那不是静止性的死观点。事实上，怀疑论者每走一步都改变自己的怀疑论，所以，只要他活着，就得用语言表达自己，就得运动。怀疑论者和教条主义者的局限，在静止性上、在创造生命的衰亡上，是一致的。

倘若以为怀疑具有理性特征，那是错误的观点。人欺骗自己，以为他对信仰的怀疑的诘难是理性——认识论的。实际上，怀疑具有激情和意志的特征。凝结和延长的怀疑论不仅仅是精神道路和思想的辩证过程的因素，它意味着的是形而上学的优柔寡断，对意志选择的无能。当人们否定上帝存在的根据是，世界和人的生活充满恶和痛苦（神正论的问题）；那么，在此就没有任何否弃上帝存在的充满激情的糟糕的诘难是可能的——这个世界的迷惑性太大。人们否弃上帝，或者是由于世界如此糟糕，或者是由于世界如此美好。但不论哪种情况下，对上帝之存在的怀疑首先具有激情的本性。信心也同样首先具有激情的本性。智力器官通常不过是服务性的工具。不存在纯粹的理性直觉。直觉总是理性——激情的。我甚至要把激情性称之为先验的东西。存在着先验的激情，激情的先验认识，首先是宗教认识。

我的整个生命都是在精神挣扎中度过的。但我很少在我的写作中直接表现精神的挣扎。我通常将精神挣扎向外投射，将它体现在与敌对思潮进行的斗争形式中。在写作风格上，我从来不用怀疑的方式来表现自我。我总是自信地写作和说话，总是能完成意志的行为选择。但我没产生过怀疑吗？我想，我从来没有过停滞的、凝固的怀疑。我知道和理解针对我的思想和信仰的一切诘难，为它们所浸渍。但我总能以创造性的努力施予内在的克服，表达出来的仅是这一努力的结果。我有过宗教的怀疑，现在也还有，有时甚至很强烈。但这种怀疑通常采取的是道德激情的方式。我与其说怀疑，还不如说愤恨。倘若我要颠覆上帝，或许也要凭藉上帝的名义来颠覆。但作为一名哲学家，我否弃上帝存在的本体论证明，主要的证明。上帝不是存在，存在的准则不适用于他。他生存着，是一种生存，关于这一点，唯有存在主义式地和象征式地进行沉思才能被理解。我对上帝的态度是存在主义的，充满戏剧张力的，我的挣扎也渗透其中。

我体验痛苦的宗教怀疑，仅仅在那种时刻，亦即当我认为传统教条的凝固的信仰还具有真理性和信仰性，而这种信仰正激发着我的抗拒甚至愤怒的时候。但一旦我意识到那种信仰的非真理性和非信仰性以后，我的怀疑即刻消失。当然，这与普通的怀疑类型并不相同。但我内在生活的痛苦时刻是与此相关的。我从来都不能容忍内在的失败，我的精神向往内在的胜利。与此同时，我并不寻求外在的胜利。我的著作或许不能充分表达我的精神挣扎。信仰与信念体现着达到整体形象的灵魂生活的迷狂、个性的形成。延续着怀疑论的怀疑意味着这种迷狂、个性的集聚性的消失。迷狂的意识积极性在梦幻中被削弱，模糊的、并非在形象的整体个性中产生迷狂的意识是由潜意识的核心处诞生的。分析性怀疑的最终降临把生活转化成了梦幻。唯有精神的迷狂行为不允许世界向噩梦状态转化。但存在着超意识在其中显露的个性的整体性在其中受到保持的梦幻。我永远反对个性的形象和世界的形象之分裂。人活着，守持着信仰。我在此并非在教条的涵义上使用信仰一词。怀疑论是人的衰弱和死亡。

关于爱欲的沉思

我不打算描述生活的爱欲方面。我与这一领域中的所有要求都对立。我一般不愿意描述自己的隐秘生活，自己与他人的隐秘关系，我极少愿意描述自己左右亲近的人。这本书的性质也根本不是这样。或许，我也属于爱欲哲学家的类型，但是，伦理的激情（是激情，而不规范）在我内心要比爱欲的激情更为强烈。或许，我受自由的诱惑而背弃了美。但我属于那一类人，或许属于俄罗斯人的那一代，他们在家庭和生殖中看到日常生活，在爱之中却看到存在。我希望在此转述一些出自体验、观察和直觉的思考。我花费了许多精力来思考在各种爱的类型之间，首先在爱

——怜悯和爱——爱欲之间，在欲爱和情爱之间存在着的关系。性不仅是人体结构的功能之一，性相对的是整体。现代科学已确认了这一点。性也证明着人的堕落。在性之中，人感觉到某种羞耻和贬低人的尊严的东西。人总要遮掩点什么。他从不隐匿怜悯的爱，但倾向于掩饰色情的爱。人的这种性掩饰总令我感到惊讶。在色情行为中存在着某种畸形的东西。莱奥纳多·达·芬奇说过，性器官如此丑陋，倘若人们没有陷入着魔状态，人类种类就可能终结了（原话记不太清楚，但大意如此）。对人而言，在色情生活中存在着某种下贱的东西。唯有我们的时代才允许性生活的披露。人仿佛被分割成了单个的部分，弗洛伊德的心理分析便是如此，现代小说也是如此。现今时代的无耻就在于此，但关于人的认识又是如此地丰富。

我总是在想，应该在爱欲与色情之间，在爱欲——爱和性的肉体生活之间作一个区分。这是一些被混淆了的领域，但它们是不同的。性生活——是无个性的、家族的。人在其中不过是家族自然力的玩物。在色情行为之中没有一点个体性的、个性的东西。它把人与动物世界的一切联结在一起。色情诱惑本身并不确立个性，而是压抑个性。性是没有面目的，看不清人的面孔。在性生活中，存在着对人的无情，对纯粹人性的东西之拒绝。性吸引的个体化是性统治的限制。爱——是个性的、个体的，朝向于唯一的、不可重复的、不可替代的面孔。性吸引则轻易就能被代替，代替是完全可能的。强烈的情感甚至削弱性吸引，而不是增加它。热恋者只在最低限度上依赖于性需求，可以更容易地节制它，甚至可以实行禁欲。爱总是相对于唯一，而不是普遍的。爱欲之爱植根于性中，没有它便不能存在。但它克服性，它带来其他因素，救赎性。爱欲拥有其他的来源，它来源于另一个世界。爱——爱欲的本性非常复杂和矛盾，它在人的生活中制造了无以计数的冲突，孕育了人的戏剧。我的自身中就发现了这类矛盾。

爱——爱欲吸引我，但更强烈、更强烈的推开我。当人们向我讲述我的熟人的罗曼史时，我总是维护他们爱的权利，从不去谴责他们，但经常体验到本能的疏远，认为没什么值得知道的。

我总是充满激情地维护爱的自由，愤怒地抗击那些否弃这自由的人们。我憎恨这个领域内的道德主义和清规戒律，不能容忍德行的布道。但有时我仿佛觉得，我与其说喜欢爱，还不如说喜欢自由。真正的爱——是罕世奇葩。以自由的名义所作的爱之牺牲，就如同自由使爱沉醉一样地让我沉醉。牺牲的爱，我以自由和怜悯的名义给予的爱，走向深处，获取了某种特殊的含义。我与那些置身于爱的独裁统治中的人们针锋相对。爱的许多现象都激发愤怒，但在爱的狄奥尼索斯自然力中存在着超越法则统治的真理。我强烈地感到在爱欲——爱和怜悯——爱之间的冲突，它与爱和自由的冲突相仿佛。不允许以义务、法则、社会观点，及其规范的名义来拒绝爱、爱的权利和自由。但可以凭藉怜悯和自由的名义来加以拒绝。爱在人的堕落生活中被歪曲、亵渎，作践到如此地步，以致于近乎不可能使用爱的词汇，需要寻找新的词汇。唯有当相遇不是出于偶然，而是缘定的新娘与新郎的相遇，真正的爱才能出现。但在大多数情况下，相遇都是偶然的，人可能在其他场合会遇见更为合适的人。因此，才会产生众多荒谬的婚姻。

当社会介入了个性的爱欲生活，总会使我感到愤怒。爱之权利的社会组织化激起我内心强烈的抗议，在许多涉及这一主题的谈话中我都狂怒不已。爱是生活的内在——个性的领域，社会不能够介入其中。我一般是不喜欢“社会”的。我是一个对抗社会的人。我在《论人的使命》一书中写道，当话题涉及两者之间的爱，任何第三者都是多余的。当人们告诉我有秘密性质的爱情时，我总会说，这跟任何人无关，与我无关，与被讲述者无关，更与讲述者无关。爱总是秘密的，公开的爱是死者的爱。公开性

唯有对日常性而言才存在，爱脱离了日常性。当爱沉溺于日常性的时候，它就开始冷却，逐渐地消亡。爱欲是毫无规范的领域，世界不需要知道两个生存的相爱。在婚姻系统中，存在着对社会而言的暴露之无耻，而那本该是隐秘的，避开众人耳目的。当我望着一对夫妇的时候，仿佛我在窥视某种我不该看和不该知道的东西，总是奇怪地留下一种困窘的印象。性和爱的社会化，是对人的历史最大的疏远过程之一，它残害人的生命，带来无以计数的痛苦。家庭是必要的社会机构，它也隶属这一法则，国家，农庄，等等，也是如此。与经济体制密切相关的家庭，很少具有爱的关系，确切些说，它具有的是性爱的关系，仅仅是间接的性关系。在家庭中，奴役的因素总是十分严重，它们直到今天尚未消失。家庭是筑基于统治和服从的等级管理机构。爱的社会化在其中意味着受它的压迫。家庭所筑基的婚姻，是一个相当可疑的秘密。基督教不知道自己的婚姻秘密，它只是确认了异教和犹太教中的婚姻，在这个自然秘密中，发生了把社会和教会无法捕捉的东西当作外在的宗教社会加以社会化的情形。

但是，唯有爱之真正秘密才能被认可为真正的秘密。这一秘密不需要给予任何社会性体现，任何理性化。人的社会生活中的爱之悲剧性就在于此。社会摒斥爱，爱者在最高涵义上——是社会的敌人。世界文学曾经维护过爱的权利和尊严，那恰恰是不能社会化的爱。普罗旺斯的游吟诗人占据着首倡者的光荣。文学的巨大功勋和宗教的功勋便在于此。我谈论的是严肃的文学，性文学除外。公开的神学、公开的道德、公开的社会观点，在这个问题上，总是敌视文学，难以忍受它。顺便提一下，尽管我极其喜爱列·托尔斯泰，我对建立在《安娜·卡列尼娜》基础之上的理念是否定和敌视的。我一向认为，有罪的不是安娜和沃伦斯基的爱情，而是安娜和卡列宁的婚姻关系。我总觉得，离婚问题的提出是浮表的、外在的。真正的问题不是在当然应该被认可的离婚权

利，而是在爱情被阻断以后离婚的必要。没有爱情的婚姻延续是不道德的，唯有爱，爱欲之爱和怜悯之爱才能确立一切。有关孩子的问题，当然十分重要，但那涉及的是另一个问题。我知道，我的观点会被认为是反社会的、危险的观点。但我乐意被这样看待。倘若经济的社会化是合理和公正的，那么在整个历史中发生的人本身的社会化是奴役和精神反动的根源。主要的是，我不接受危险的范畴。危险不是什么坏东西，人应该经历危险。

车尔尼雪夫斯基的《怎么办》是一部缺乏艺术才华的作品，它的基础是一种可怜无助的哲学。但在社会学和伦理学角度上，我完全同意车尔尼雪夫斯基的看法，非常尊敬他。车尔尼雪夫斯基在宣传人的情感自由和与人的嫉妒作斗争方面是神性地正确和合乎人性的。同时，在这部受到右翼圈子严重抨击的书中，存在着强烈的禁欲因素和伟大的纯洁性。非常有意思的是，车尔尼雪夫斯基本人，最优秀的俄罗斯人之一，对自己的妻子怀有一种动人的、非同寻常的爱。他在服苦役期间给妻子的信件，是人的生活中罕见的爱之文献。他对妻子有自由的信念和自由的爱。在这个虚无主义者和功利主义者身上，存在着集中于一个具体女性的那种永恒的女性温柔的真正祭仪。爱欲不是抽象的，而是具体的，车尔尼雪夫斯基敢于奋起抗击与爱欲之爱密切相联的嫉妒。

我总是认为嫉妒是最令人厌恶的情感，它是奴性和奴役的。嫉妒与人的自由不能并存。在嫉妒中存在着自私和统治的本能，那是一种低级状态。需要认可爱的权利和否弃嫉妒的权利，不再把它理想化。车尔尼雪夫斯基在简单和朴素的形式中这么做了，他没有揭示任何细腻的心理活动。嫉妒是人对人的暴虐。把女人变成泼妇的女性嫉妒尤其令人厌恶。在女性的爱中存在着把爱转化为恶魔自然力的可能性。存在着恶魔的女人。她们有时给我写信，她们具有探究明星罗曼史的癖好。这是一个相当沉重的现象。在女性爱和男性爱之间存在着不可通约性，需求和期待的不

可通约性。男性爱是部分的，它不攫取全部存在。女性爱是更为完全的，女人很容易成为独裁者，女性爱的致命危险也就在于此。在女性爱中存在着魔法，但它是专横的。永远存在着与理想的女性形象的不对应。女性美的形象经常是欺骗性的。女人比男人更虚伪，撒谎是一种自我防卫，这是父权社会战胜母权社会以后，女性无权状况的历史所培养起来的。

但是，女性爱可以提升到非同寻常的高度。易卜生的索尔维格和朱安多的维隆尼卡便是那种形象。这是通过永恒的忠诚获救的爱。我总是觉得，最沉重和最痛苦的东西并非如人们经常以为的独占的爱，而是不能分享的爱。而在大多数情况下，爱是不能分享的。这里掺杂着罪感。比起男性，我与女性有更多的友情和亲密的关系。我有时仿佛觉得，或许那是一种幻觉，女人比男人能更清晰地理解我。女人拥有产生幻象的特殊能力，她们经常与实际情况表现的不同。我能够感觉到女性的魅惑。但我从来都没有过在二十世纪经常被人挂在嘴边的将之溯源到"丽人"的祭祀，溯源到但丁、歌德的永恒的女性温柔。有时，我甚至以为，我不爱女性自然力，尽管并不能对它无动于衷。我非常理解和赞赏普罗旺斯的游吟诗人，他们首次给文化史带来了理想的性爱。但我不喜欢把女性和爱欲的因素带进宗教生活，带进对上帝的关系，我更贴近雅·波墨关于克服性困惑的雌雄同体理念。在一段时间，我极为反感对女性因素的推崇，弗·索洛维约夫的爱欲类型和我相悖异。我曾经赞赏，现在也赞赏弗·索洛维约夫的论文《爱的意义》，它可能是所有关于爱的文章中最出色的一篇。但我在这篇文章的精辟思想和他关于索菲娅的理论之间发现了很大的矛盾。确实，女性自然力是宇宙自然力，创造的基础，人唯有通过女性温柔才能接近宇宙的生命。人在自己的完满中就是宇宙与个性。

性属于家族的生活，爱则属于个性的生活。对家族生活的疏

离属于我的生存之最本真、最难以遏制的特性。怀孕的女人总是会激发我内心的疏远。它总令我伤心，显得非常糟糕。我有一种奇怪的恐惧感和一种更为奇怪的罪恶感。我不能说我不喜欢孩子，我十分喜欢孩子。我非常关心我的甥侄们。但我总是觉得，生殖是敌视个性的东西，是个性的分裂。像克尔凯郭尔一样，我体会到生殖的罪孽与邪恶。家族不朽和个性不朽的前景是对立的。在这一点上，我不能苟同弗·索洛维约夫的观点，在阅读索洛维约夫著作之前，我便这么认为，而在此之后，我更加强了这一感觉。家族生活只能激发怜悯，而不能激发爱欲之爱。理想的恋爱并不与家族生活相结合，它是个性对无个性的家族自然力的战胜，以及在此涵义上对性的战胜。爱欲战胜个性。在爱的强烈激情中存在着无限之深度。但性并不能一体化为整体改变的生活，而可能继续停留于堕落的隔绝状态。性的恐怖也就在于这种与整体个性的隔绝之中。所以，它很容易成为分裂的因素。不能容许性的自主。如前所述，爱是摆脱日常性的出口，对许多人而言，这或许是唯一的出口。爱的元素却是这样的。它在自己的发展中很容易陷入日常性的统治。在爱之中存有无限性，也存在着限制这无限性的有限性。爱是向客体化的自然和社会的秩序的阻断。其中存在着对另一张面庞的美的热诚，上帝之中的面庞之显露，对在堕落世界中横行丑陋的战胜。但爱不具备这个世界发展的能力。倘若爱欲之爱与怜悯之爱不能结合，那么它的结果可能是致命的、痛苦的。在爱欲本身之中存在着残酷性，它应该顺从怜悯、悲悯。爱欲可以与圣爱相结合。爱欲之爱与怜悯之爱的关系，向往美和崇高的飞升之爱与向往痛苦与苦难的俯临之爱的关系，是一个巨大而困难的命题。柏拉图式的爱欲本身是无个性的，它向往美，向往神性的崇高，但忽略了具体的生存。不过，在基督教世界中，爱欲转化了，个性的元素渗透了进来。罗扎诺夫如此出色地维护过性泛神论，不是爱欲，那是向异教的性的回

归。弗·索洛维约夫的思想与我的思想恰成两级。索洛维约夫的思想反对人格主义关于爱的理论，它更倾向于推崇上帝永恒的女性温柔，而不涉及具体女性的柏拉图式爱欲。爱欲产生诱惑的幻象，很难轻易地把它们与现实区分开来。人生而具有关于爱的幻想。这是夏多布里昂精辟地描述过的。

但是，在爱欲中存在着服务于永恒的现实核心。遗忘是十分痛苦的。在遗忘之中存在着对时间之流永恒性的背叛。有时，梦幻会提醒遗忘的事物，那时，悲哀就攫住了灵魂。爱欲的生活，在扣除单个的瞬间背后，是人的生活最悲哀的一面。倘若遗忘常常是对有价值的事物的背叛，那么，记忆经常是对反价值的事物的抗议。我从来都不喜欢在生活这个领域里的记忆。从来没有谈论过它们。爱具有深刻的内在悲剧性，爱与死的联系并非出于偶然。存在着爱与创造的悲剧性冲突。易卜生曾天才地表现这一主题。当人们谈到爱的喜悦时，我总是感到惊讶。倘若更深刻地看待生活，谈论爱的悲剧性和爱的悲哀，或许要更自然一些。当我看到一对幸福的情侣时，我体验到的是死亡的悲哀。爱在本质上不知道已实现了的希望。有时，也会出现一些相当幸福的家庭生活，但那是幸福的日常性。

倘若说我是一个浪漫主义者，那么，我是一个抛弃了幻象和希望，抛弃把现实幻象化的能力的浪漫主义者。在爱的社会性方面，我感到自己是一个革命者，企冀在这个领域发生革命。我揭露机械化和专制化的日常性的卑鄙。我葆有对自由的激情，对爱的自由的激情，尽管我清楚地知道，爱也可能成为奴役。悲悯的爱、怜悯的爱最令我感动，自我中心和吸血鬼式的爱让我感到厌恶，但存在着（尽管并非经常地）与生命的精神意义密切相关的非同寻常的爱。

第一次转向　生活意义的探索

在每个人的生活中都存在着节律性和周期性。我在自己的生活中尤能发现这一点。各个周期的交替与人不可能进抵完满和不可能始终处于亢奋的状态有密切关系。我就存在着许多亢奋的周期，时而我迹近迷狂的体验，时而是更为冷静的周期；时而我向下堕落，时而创造之火趋于黯淡。不过，审视我的精神道路，我并不存在确切涵义上被人称之为“皈依”（Conversion）的变化。我不记得自己生活中这样的日子。我不曾有过皈依的危机，或许，这缘于我的精神生活原本就由危机所构成。Conversion 所起的作用在天主教和新教徒那里远远大于在我们这里。西方基督徒们相当夸大了 Conversion，但在我们俄罗斯人这儿，很少被体现出来，更多地留在了内心深处。我将在本书的另外章节谈我的宗教生活。现在，为了解释我内在生活一个最重要的事件之一，我需要作如下陈述。我已不再记得童年时代传统的东正教信仰。我不曾脱离传统的信仰，也不曾向它回归。我没有留住一生的宗教记忆，这对我的宗教类型而言，具有很大的重要性。

我的童年缺乏供给我滋养的东正教的宗教环境。我在自己的内在生活中看到两个原初的推动力。意义的探索和永恒的探索。意义的探索要比上帝的探索更本真，永恒的探索要比拯救的探索更本真。有一次，在我少年和青年的交界点上，我被一个思想所震撼：尽管我尚未知晓生活的意义，但意义的探索已经给出生活的意义，我将把自己的一生献给这意义的探索。这是改变我一生

的真正内在的转变。我怀着一种热忱体验了它。我曾记录了这次转变，但手稿在我第一次被捕时遗失了。我多么希望能重温那时写下的东西，去贴近那曾经体验过的巨大热情。这是我的一次真正的皈依，是我生活中最强烈的一次皈依，向真理的探索之皈依，从而拥有了对真理之存在的信仰。我以真理和意义的探索，来对抗日常性的和无意义的现实。但我的转变不是向某个信仰、东正教或甚至普通的基督教的皈依。我一直保持着确信，没有什么宗教能高于真理，至于公式，已受到了神智学者的滥用。这一点在我的精神和智性生活中总烙有痕迹。唯灵论作为我的生存之基石带有某种根本性。我不是在学院和原则上使用这个词，而是在存在论意义上使用它。我在灵魂深处，在比智性理论更深层的结构中，相信是本真的现实，那被人称之为“客体”的、和历史的外在世界是派生的、反映的、象征——符号的现实。这一处世态度在我的马克思主义阶段仍有保留。我认为，从来不曾经历过唯物主义、与生俱来的“唯灵论”的人们，不适合接受纯粹形态上的某种宗教正统思想。体验过皈依的唯物主义者要更容易、更乐意吸收宗教的正统思想。我总能发现这一点。天生的“唯灵论者”接受作为权威的精神。起始就难以认可精神之现实的“唯物主义者”接受作为自由的精神。这可能跟下述情况有关，宗教的正统思想含纳了宗教唯物主义的强烈因素，后者是宗教生活中最具权威性的因素。所以，与主流看法相悖，我认为精神是革命的元素，物质是反对的元素。总折磨着我的，与其说是神学的、教条的、宗教的问题或经院哲学的问题，不如说是关于生活的意义、自由、人的使命、永恒、痛苦、恶的问题。在这一点上，我十分接近陀思妥耶夫斯基和列·托尔斯泰小说中的主人公，通过他们，我接受了基督教。

我所体验到的内在转变的结果是，我感到了一个强大的灵魂堡垒。我改变了整个一生，体验到了一种巨大的精神提升。我感

到了巨大的精神坚韧性，生活稳固的精神基础，并不是因为我找到了明确的真理和意义，明确的信仰，而是因为我已决定终生献身于真理和意义的探索，服务于真理。针对此点可作解释的是，真理的探索在某种程度上是真理的发现，向生活意义的皈依在某种程序上是意义的渗透。帕斯卡尔便是这么理解的。我坚信，生活拥有最高的意义。但在这信仰之中没有一点教条的东西。我坚信精神的力量，至今依然如此。可能改变的唯有精神的这一力量的象征。改变或皈依都与我的道德完善、净化相伴随，甚至还伴随着禁欲。我意识到，精神独立于灵魂的外壳。追求自己的理念和自己的信仰的人之理想使我感到亲切。我如今甚至希望能再活一次，再度、再度地去寻找真理和意义。永远有新生事物，永远有真理的青春。我前已提及，我有奇怪的禀性。我根本体验不到直线上升的发展。真理在我看来永远是新的，初次诞生和敞开的。甚至熟读过的旧书在我重读时，依然让我感到新意，被我以新的方式所接受。唯有本真的创造亢奋才能激发我的热情。那被称做“发展”的东西使我感到冰凉，它置身在必然性的标志下，而不置身于自由的标志下。我的思考是直觉和箴言的。其中没有什么思维的推论性发展。我一点都不能清楚明晰地展开和证明。我仿佛觉得这是不需要的。我非常欣赏和喜欢康德，认为他是最伟大的哲学家。但康德的思想包裹着经院——烦琐哲学的外壳，那种繁复的论证，我认为这是多余的、有害的、遮蔽了他的天才思想。

倘若以为斯宾诺莎凭藉着几何的方法从而达到自己的认识，那是可笑的。斯宾诺莎如同一切真正的哲学家一样，其哲学认识的起源都是直觉的。思维的推论性发展并不是为认识者本人而存在的，而是为他人而存在的。人们希望用这一方法使他人接近自己的认识，说服他们。但是，说服他人的并不是这个。思维的推论性发展具有社会属性，这是社会日常性之中的认识之机构化。

我总是觉得，我只能通过对自己的直觉之表达的尖锐性和明晰性，来使他人接近我的思想，来说服他们。但需要说明的是，我的思想并不是片断的，不是残简的，不是面向部分和细节的。恰恰相反，它是集中地、整体地面向对意义的整体理解，其中的一切都是紧密相连的。箴言是一个小宇宙，它映现一个大宇宙，其中存有一切。我从来不对许多命题和问题感兴趣，我感兴趣的是一个命题和一个问题。我作为一名作家的最大不足是，作为一名就其自身结构是箴言作家的我，并没有始终坚持这一风格，而混用了其他非箴言式的风格。需要说明的是，我很少关注我的创造之结果，创造之完成。我感兴趣的是表达自我，高声告诉世界那内在的声音向我揭示的真理，在青年时代我的内心发生转变的片刻中间，在我生活的当下片刻中间，我看不到带有明确的阶段、由于发展而丰富的东西的思想之有步骤的发展。我更多地看到一系列顿悟，一系列由直觉确定的危机，一系列在旧直觉中的新世界的新的体验。本质上，我并不否弃向我展开的过去，并不与它相脱离，而是或者暂时地挪移出我意识的原野，或者在我感到新鲜的世界中张望。所以，包含于过去的有价值的东西，我至今把它作为永恒的现在来体验。

自从发生了我内心的转变之后，我开始怀着很大的热情，以近乎喜悦的心情来阅读哲学书籍。以前我便读过很多书，但较少以哲学的聚精会神来阅读。我一生的阅读量很大。但我的思想之源不是书本，它从生命的直觉中获取营养。由于积极地阅读，我的思想被磨锐了。有时脑子里出现一些与所读内容完全不同的思想，更多时候是对所读书籍的否定性反应。唯有自己内在的体验给了我理解所读书籍的可能性。在这种情况下，写在书上的东西，不过是我精神道路的标帜而已。我以为，一般没有其他的方式来理解书籍。自外在，自“非我”这些与“我”并不对应的角度，不可能清楚地理解和认识所读到的东西。唯有当人是一个小

宇宙，其中敞开着宇宙，思考我的“我”的命运和宇宙的命运的时候，理解和认识才是可能的。沉思自我和对自己类型的领会尝试，我逐渐靠近那个结论，我在更大程度上是一个神秘主义的人，而不是宗教的人。我的生活之第一次皈依与此有关。

我原本具有本真的神秘主义人生观，与之相比，在本来意义上的有机——宗教的因素便是衍生的。艾克哈特·雅·波墨、安格鲁斯·西列兹乌斯要比教会的牧师们更让我感到亲近。我相信共相的神秘主义和共相的精神性之存在。在本来意义上，我很晚才阅读到神秘主义的书籍，但在其中找到了不少与自己同源的东西。诺斯提和普罗菲提类型的神秘主义要比得到教会的官方核准和正统许可的神秘主义更让我感到亲近。后者在本质上，与其说是神秘主义，不如说是禁欲主义。下面我将谈论在我的智性生活中起过重大影响的哲学家。现在请允许我列举几位作者和几本书。首先是列·托尔斯泰和陀思妥耶夫斯基，我早在转变之前就读过他们的著作。对我而言，与《战争与和平》有关联的祖国感，或许是唯一的祖国感。在哲学家中间，我最早阅读的是叔本华。我在他身上找到了某种对应于我天性中的悲观主义因素的东西。叔本华巩固了我的信念：现象的世界，我周遭的经验世界不是真正的、终极的世界。后来，我疏远了叔本华，但某种叔本华式的东西还残留在我内心。在此期间，我还阅读了奥利登波克关于佛教的经典之作，它给我留下了深刻的印象。我同样阅读马克斯·缪勒，特鲁别茨柯依公爵关于古希腊的形而上学的著作。我至今仍还记得在我阅读卡莱尔的《历史中的英雄和英雄行为》时感到的那种震动。我总是推崇伟大人物，尽管我从不在军人和国务活动中选择他们。我阅读天才的著作时，在理念上已开始敌视他们。我怀着很大的兴趣购买和阅读了巴甫洛列柯夫的《杰出人物的生活》丛书，这是一套质量和水平参差不齐的丛书。与杰出人物的生活之接触，对他们的命运的悲剧性之体验给了我巨大的

慰藉。我对自己诉说着已意识到的使命："向何处去的问题吓不住我，挡不住我"。当时，我非常痛苦。现在我仍怀着热情阅读杰出人物的生活，他们的命运之悲惨感动着我，增强了我对人的伟大之信念。

但是，我从来都不喜欢那被人称做伟大的历史活动家的人，国家的权要人物、军人。我从来没在他们身上看到过真正的伟大，我否弃与诸如国家那样的领域有关的天才性之可能。唯有社会的变革才能让我着迷。我从来不相信，政权具有神圣的因素。我整个一生都在内心葆有着人们所称的宗教二元论因素，形而上学无政府主义因素。在世界文学中我最喜欢的是什么呢？我喜欢先知们和约伯书，尤其喜欢古希腊悲剧，塞万提斯、莎士比亚、歌德、拜伦、霍夫曼、狄更斯、巴尔扎克、人道主义的维·雨果的作品，最为喜欢易卜生的戏剧和波德莱尔的诗歌。我也同样喜欢司各特和大仲马的历史小说。在俄罗斯文学中，除托尔斯泰和陀思妥耶夫斯基以外，我最感到亲切的是莱蒙托夫。我不太喜欢普希金，对他的评价相当低。我非常喜欢丘特切夫。我从来都不能忍受演说，对西塞罗没有什么好感。我是在俄罗斯文学中受到教育的。转向的结果是，急切渴望的不仅是认识真理和意义，而且是使世界与真理和意义相协调。

我很早就领会了哲学家的使命，我从来都没有企冀沿循学院式道路前行的愿望，从来都没想去当一名受人尊敬的教授，撰写远离生活斗争的哲学学位论文和研究文章。我首先沿循的哲学道路是那条引导我通向革命的道路。我最感兴趣的是解释我的哲学世界观的类型与我的灵魂和精神结构的类型的联系。正是由于这种不可分割的联系，我的哲学永远是存在论。我在（十九世纪）八十年代开始逐渐形成自己的哲学，当时在俄罗斯正在发生地下的精神运动。

哲学认知的世界　哲学的来源

在我一生的某个阶段，我终于进入了认知的世界，哲学的世界，这是我至今仍生活于其中的世界。这是一个丰富的世界，与日常生活完全不同的世界，时间与空间的界限已在其中被泯灭。我很早，甚至还是一名孩子的时候，便意识到了自己的使命，而且对此从没产生过怀疑。这就是哲学家的使命，不过，那是一种特殊类型的哲学家，哲学家——道德学家，从事于勘探生命的意义和经常参与到按照这种意义改造生活的斗争中去的哲学家。就自己的哲学类型而言，我首先是一名道德学家、历史学家和神智学者。我的大部分著作涉及的是历史哲学、伦理学和自由的形而上学。就自己的类型而言，我比较接近弗·巴特尔，这是仅就类型而言，不是就观点而言。我的哲学家使命与命运感联系在一起。如前所述，我在十四岁上就阅读过康德的《纯粹理性批判》和黑格尔的《精神哲学》。我在父亲的图书室找到了它们。父亲有一个很好的图书室，但其中收藏的多是他喜欢的历史书籍。有一个可笑的回忆和阅读黑格尔联系在一起。当时，我正在追求我的一个表妹，她有一本蓝色天鹅绒封皮的小书，有很多人在上面题了诗歌，我却在上面题了黑格尔《精神哲学》的引文。这意味着，我作为一名男孩，是一个真正的冒失鬼。

这个时候，我已经体会到了智力的高涨。我与同龄的同学们没有任何共同之处。我同样很早地阅读了伏尔泰的哲学著作。父亲有一套精装的伏尔泰全集。对我而言，伏尔泰没有任何哲学上

的意义，但他支持了我的自由思维。说来奇怪，某种伏尔泰的东西一直留存在我身上。我对叔本华有极大的好感。我能够快速辨明其智力流向，弄懂它们的涵义和关系。我的哲学总是具有伦理的特征。我的道义热情永远在存在热情之上。我的思考总是具有激情的特征，其中渗透着意志的冲动。我总是觉得，智力的敏锐是与对矛盾的认知，亦即对恶的洞察有关。所以，哪怕在天才的一元论体系中也存在着幼稚的成分。辩证法，矛盾的斗争拯救了黑格尔。在认知之中，充满激情的接受和拒绝具有决定性的作用，这种作用是难以言表的。最极端的唯理智论和理性主义都可能是充满激情的。直觉不仅是理智，而且是激情的。世界并不像许多哲学家认为的那样，是思想的。世界是激情和强烈的情绪。在世界之中存在着激情辩证法。激情的冷却制造着日常生活。

我读过许多关于逻辑的书籍。但应该承认，逻辑对我没有任何意义，我不曾从逻辑中学到任何东西。我的认知道路与之完全不同。我的思想很难按照流行的模式，用自我清算，用与自己的潜意识作斗争来解释，它更经常地是与敌人进行的斗争。但我对形而上学的热爱，是我全部存在中最为突出的，藉此可以解释我与日常生活的冲突，我与抑制着我的经验现实做根本的，原初的冲突。我的哲学思想是为解放而斗争，我一直相信哲学认知的解放特性。在这方面，我与我的朋友舍斯托夫并不相同。对我而言，哲学恰恰是以无限的名义来向有限作斗争。我总是觉得自己与其说是牧者，还不如说是强盗（尼采有术语）。尽管我并不属于那种自我反省的人，我却多次尝试去理解和清理自己的思想和认知的过程。我总能意识到自己思想的弱点。我不长于分析，也不善于逻辑推理。我的思想流程并不经过从具体到抽象的过程，它不服从推理的法则。我追求的不是就自身的意义而言的普遍的事物，而是沉醉于具体的事物，从中发现其意义和多样性。这就意味着，我的思想是直觉的和综合的。我在部分和具体中看到具

有多样性的事物。在日常生活中，我也是如此。就我而言，在哲学认知中不存在实质上分散的问题。只存在一个问题和一个认知的领域。在所有分散的、部分的和个别的事物中，我看到整体的事物，宇宙的整个意义。在关于某个问题的交谈和争论的背后，我竭力发现宇宙的命运和我个人的命运的谜底。很多人感到惊奇的是，我有时对一些次要的和部分的谈话赋予了那样的意义。但这可以被解释的是，我在任何事物之中都看到整体的意义或整体的伤害。有时，一场无关紧要的谈话，一部没有任何哲理涵义的电影，或者一部小说的阅读，会对我认知过程产生巨大的影响。当我坐在电影院里，我的一部书的整个计划就会浮现在脑海里。我从外界得到的只是给我的推动力，一切发现都来自我内在的无限性。这与柏拉图的回忆说和莱布尼茨的宇宙单子说是相似的。不论所有的哲学理论、所有的认识怎样解释，我总是意识到，我的认知不是凭藉智力，不是凭藉服从固有法则的理智；而是凭藉精神力量的总和，同时还依靠意义占据上风的意志，依靠高度紧张的激情。斯宾诺莎所推荐的认知的冷静，我总觉得是一种人为的臆想，即便对斯宾诺莎本人也是不适用的。

哲学是对智慧之爱，爱是激情和冲动的状态。哲学认知的源泉——是精神的整体生活，精神的体验，其余的一切不过是次要的补充。痛苦、欢乐和悲剧性的冲突——是认知的源泉。认知可以解除秘密，可以消灭秘密吗？我不这么认为。秘密永远会存在，只不过由于认知而隐藏得更深。认知消灭引发非认知的假秘密。但秘密依然存在，我们由于认知的深刻而站立在它面前。认知秘密就是使真正的秘密更为深刻。上帝就是大秘密，认知上帝就是向大秘密靠近，由此这大秘密将变得更为神秘（否定神学）。理性的认知上帝是虚假的认知上帝，因为它解除秘密，否定上帝的秘密。但是，认知不仅是喜悦和解放，它还带来痛苦的后果，因为认知通常是幻象的揭露和失落。许多事物在我们认识它们以

前是有趣和迷人的。对生活过多地认识会令人感到忧伤。所以，人们对很多东西并不想看得那么清楚，那么逼近。但这是我们的生活所充满的虚假的幻象的崩溃，它可以为我们走向真正的秘密清除障碍。生活之秘密性的意识只能加强，只有虚假的认知才会麻痹这种意识。自然，我在自己的哲学著作中也运用了推理的思维，但这对我而言仅仅具有次要的和辅助的意义。我几乎从不运用分析的方法，而仅仅使用描述的方法。我一直试图捕捉思维的对象和思维本身的特征及其个性。我很少使自己的思维客体化，很少表述它，即便要表述也是相当晚的事情，它始终停留在主体的世界中。但我对正面事物的意义之认识，对“客观”科学的认识，尤其是对历史的意义的认识，不断地在增强。对宗教意识而言，公正的、清廉的科学具有净化的作用。

我走过漫长的哲学道路，其中有各个不同的阶段。外界可能有这样的印象，我的哲学观点不断在变化，但我最初的推动力依然不变。我踏上哲学道路最初意识到的东西，在我整个生活思想的体验大为丰富以后的今天，又重新意识到它们。我感兴趣的不是研究世界是怎样的，而是世界的命运和我的命运，以及事物的末日。就其倾向来说，我的哲学不是科学的，而是启示的和末日论的。我的一生得到过和了解很多东西，我终生都在学习，但最初的东西依然不变。这就是个性的秘密，变化中的不变。我认为自己三十岁以前就有了很大收获，那时，我以为自己知道的比现在知道的要多得多，尽管我这三十年的认识一直在增加。我开始知道，什么是一无所知。大学时代，我加入过大学生的革命小组，由于自己的哲学知识和整体教养，我在同志们面前有非常大的优势。同志们意识到这种优势，这也是我能够在智力上发挥领导作用的原因之一。对我的哲学和精神道路而言，值得注意的是，我从来都不是唯物主义者，我没有大部分俄罗斯知识分子所经历过的那种体验。我有另一种来源，这在我与大学生们的争论

中可以感觉得到。我也从来不是实证主义者。我很早就了解康德和叔本华，比了解唯物主义流派的作家要早，比如恩格斯，甚至斯宾塞的了解要早。倘若说可以把无神论理解为反有神论的话，亦即否定传统的关于上帝的概念的理解的话，那么，在我生活的某个时期，我是个反有神论者。而倘若把无神论理解为对最高的精神元素、对不依赖于物质世界的精神价值的否定的话，那么，我不是无神论者，也不是泛神论者。

那个时期我的智性状况更应该被界定为伦理的、标准的唯心主义，比较接近费希特。可以这么说，我信仰正在显身的上帝。这种哲学自然与德国唯心主义有关。我有过唯心主义的经历，但我没有在其中停留，很快就开始克服它。我相信独立于世界和社会环境的真理与意义的存在。我从来都没有丧失这种感觉，亦即我和整个世界都被秘密所笼罩着，我能感受到的经验世界不是一切，也不是终极的东西。尽管我和德国唯心主义哲学的很多人有着渊源关系，但我从来都不热衷于它，也不隶属于任何流派。我根本不是学院派的哲学家，而这总招致那些职业哲学家的抨击。我本人一直不愿意，却常常会鄙视教授式的哲学。对教授式哲学的这种态度有几个原因，一方面受了叔本华的影响，另一方面则跟列·托尔斯泰有关。不过，我那极端“个人主义的”性格，我对任何事物的不肯苟同，或许还有我的老爷作派，在其中起着主要作用。青年时代，我和学院派以及教授精神的冲突甚至敌对，与我当时是一名革命者有关。那时，我甚至觉得大学就是资产阶级精神的体现。后来，当我意识到自己是一名神秘主义者的时候，这一点更加强了。我不认为教授式的哲学是真正的、原初的哲学。后来，我与学院派和教授的圈子非常接近，和他们有过来往，但我在这个环境中感觉一直不好，从不把它看成是自己的环境，总是感到十分寂寞。现在，我很清楚，我一直属于那种而今被称之为“存在主义”的哲学类型（我所认为的存在主义哲学家

不是海德格尔和雅斯贝尔斯，而是圣奥古斯丁、帕斯卡尔、克尔凯郭尔和尼采)。与我相近的哲学类型正是存在主义，既不是生命哲学，也不是实用主义哲学。对我而言，哲学与我的命运，与我整体存在相关，**我的认知是作为我生存而存在的。我一直希望，哲学不是关于什么，而是是什么，**它展示主体的原初现实性。

尽管我从来不属于哪个流派，但在哲学上我靠近康德学派，这更多地指康德本人，而不是康德主义。如同我不是托尔斯泰主义者、马克思主义者和尼采主义者一样，我从来不是严格意义上的康德主义者。但从康德那儿得到的某些东西终生保留着，而今我比以往任何时候都强烈地感到这一点。我最初就被现象世界和物自体世界、自然秩序和自由秩序之间的区别所震惊，每个人自身就是目的，不允许被转化成手段。在对待康德的态度上，我有不同的阶段。有一段时间我与俄罗斯智性生活中的新康德主义思潮的追随者作过斗争。最大的冲突是与哲学青年所迷醉的柯亨主义的冲突。那时正是莫斯科的哲学圈子的智性生活特别高涨的时期，我力图找到俄罗斯哲学的传统。但我游离于各种流派之外。新康德主义歪曲了康德，掩盖了他的主要东西。康德与通常流行的看法相反，是个形而上学者，尽管他本人没有发展自己的形而上学。康德以后的德国唯心主义形而上学，在费希特、谢林和黑格尔这些天才的引导下，踏上了一个错误的方向，踏上了一元论的方向，取消了物自体，以世界进程中的神性取代了超验的神性，丧失了自由，沉溺于庄严的世界逻各斯的必然性中。最初，康德的许多思想和我是格格不入的。我一直对康德的伦理学形式主义，他的范畴王国持完全否定的态度，反对康德所认为的在精神体验里物自体的封闭和不可知，反对他极端夸大数学科学的意义，后者只适用科学史的某个时期。与范畴王国联系在一起的形式主义的道德主义令我感到特别厌恶。我在青年时代就写过一篇

专论《义务的道德和内在兴趣的道德》。道德哲学问题一直是我关注的中心，我从中能够看到自己的俄罗斯性。在我青年时代的体验中，我激烈反对义务道德，捍卫内在兴趣的道德，也就是说，在这方面我是反康德主义的。那时已经出现的主题，后来以成熟的形式在我的著作《论人的使命——悖论伦理学的尝试》中得到了发展，这本书对我很重要。

我一生都确信，道德是不可重复的，个体的；是和公共的、人人遵守的道德相对立的。这是任何团体的道德所不能接受的，是以道德来固定必须的联系所反对的。这激发我否定与人的自由相抵触的誓言，否定婚姻的誓言，否定僧侣的誓言，否定各式各样的誓言。在此，我是一个道德的革命者。我不仅一生敌视合法性，而且抱有特殊的道德上的愤怒。我把从形式法律的权力中解放出来看成是道德的义务。甚至当我肯定克尔凯郭尔和舍斯托夫之间的近似之处时，也仍然是在另外一种调性上，在另外一种意志的向度上。我任何时候都不会说，脱离了一般道德法则的人是不幸的受歧视者。我反倒经常说，一般道德法则的维护是完全不道德的人，是要下地狱的人；而被一般道德法则所排斥的人却是道德的、履行自己神圣的非法义务的人。我的道德禀赋是进攻性的和责难性的，而不是保持性的。我不愿意体验一般法则的排斥性。我对排斥性的体验是被我所排斥。我逐出，而不是我被逐出。在我生活道路的某个阶段，我特别敏锐地提出并感受到个性和个体的问题。这不仅是我的哲学问题，而且是我的生活问题。我随后还要讲到，它跟我脱离马克思主义和与生活中无数的冲突有关。无论是在哲学中，还是在生活中，我从来都不服从一般的、普遍义务的、把不可重复的个性——个体当作工具和手段的权力。我总是例外，永远反对规则。在此，陀思妥耶夫斯基和易卜生的命题就是我的道德命题。这正如别林斯基反对黑格尔的精神世界，和我很晚才知道并且不怎么喜欢的克尔凯郭尔的某些主

题，以及列·舍斯托夫尽管是以另一种认知的态度反对逻辑学和伦理学的必然规律的斗争。因此，我永远敌视一元论，敌视理性主义，敌视以普遍压制个体的行为，敌视包罗万象的精神与理智的统治，敌视平庸的和美满的乐观主义。我的哲学永远是冲突的哲学，我也永远是一个人格主义者。

*　*　*　*

在认知理论上，康德使我疲惫不堪。但是，我相当快地就得到了一种独特的认知理论，我用它来深化整个生命，尽管它并不能形成体系。它反对唯理主义，后者相信体现于概念中的存在，相信存在的合理性。不过，存在之所以是合理的，就是因为它是在概念中体现的，它被事先合理化了，它本身就是概念。按照我后来修正过的术语，与认识论的本体论有关的存在，是思维的结果。开初，我就形成了这么一个观点，在理性化的过程之前有一个原初的存在，它是真正的存在，不需要通过概念来认知。这跟康德对物自体和现象的区别是很接近的。但令我惊奇的是，康德完全不能解释那并非真正的、原初现实的现象世界是如何形成的。而同样奇怪的是，真正的、本体（物自体）的世界是不可知的，而第二性的、非真正（现象）的世界是可知的，是普遍遵循的牢固的科学可以论证的。在此就显示出康德与柏拉图的区别。但是，康德关于先验的幻象（Schein）是天才的。从现代心理学的观点来看，我最初的命题可以定义为无意识和意识的差别。但是，科学的心理学及其代表并不能进行哲学的论证和发展关于无意识的学说。在新康德主义中我比较接近的是威登巴特、李克尔特和拉斯克一派，唯有这个学派才承认非理性主义。

有一个夏季学期，年轻的我甚至在迷人的海德堡听过文德尔班的讲座。不过，这时的我已经疏远了康德主义。我的基本命题就是如何继续发展并且克服康德的思想，力图在理性化之前，在意识加工之前证明认知原初现实的可能性。这可以表述为第一性

和第二性的意识之间的区别。第二性的意识与主体和客体的分裂有关，它是认知的客体化。第一性的意识作为原初现实沉入主体中，或者更确切些说，其中已经给出了主体和客体的同一。在随后几年里，我将这个问题表述为，在唯一的真正主体世界的客体化过程中的异化。客体世界是客体化的结果。这是一个堕落的、分裂的和受束缚的世界。主体在这个世界中不可能接触到可以被认知的东西。不久以前，我将它表述为一个悖论：主体的东西被客体化，客体的东西被主体化，因为主体是上帝的创造，客体是主体的创造。主体是本体，客体是现象。我想，我的哲学的独特之处首先在于，我对现象的理解与大多数哲学学说不同。对我而言，现实完全不和存在同一，而且也极少与客体性同一。主体的和人格主义的世界才是唯一真正的世界。

我走过了漫长的哲学发展之路，却一直保留着对最初直觉的信任。记得1904年在日内瓦召开的国际哲学代表大会上，我遇到了普列汉诺夫，他是一个糟糕的哲学家和唯心主义者，但对哲学问题感兴趣。我们沿着日内瓦的林荫道边散步边讨论哲学问题。我试图使他相信，理性主义，尤其是唯物主义的理性主义是幼稚的，它筑基于存在的教条主义假设和合理性之上，特别是筑基于对物质存在的合理性的莫名其妙的假设之上。但是，理性的世界与它的法则，及其决定论和因果联系是派生的世界，它是理性化的结果，显示派生的、理性的意识。像普列汉诺夫这样哲学修养不足的人，未必能完全懂得我所说的东西。我本人在发展自己的哲学认识论方面所做的工作也不够。宗教探索时期对此有所妨碍。但是，我的目的是揭示自由的世界，这是一个不从属于理性化和不被客体化的世界。随后几年，我明白了，存在本身不是原初的，而是理性化的结果，思维的产物；也就是说，我实际上开始否定本体论哲学。这是与巴门尼德、柏拉图、亚里士多德、托马斯·阿奎那、很多新的哲学学说，直到弗·索洛维约夫的万物

一统学说的本体论传统的决裂。就某种意义而言，这是向印度哲学的靠拢。不过，这种思想类型可以从雅·波默和康德那儿导引出来。

存在主义哲学应该是反本体论的，但我从海德格尔那里没有看到这一点，他希望建构本体论。不过，海德格尔的哲学是此在（Dasein）哲学，而不是存在（Sein）哲学，也不是生存（Existenz）哲学。通过自己的哲学道路和精神体验，我得出了形而上学的基本理念，这一理念的要义就是自由高于存在。这就意味着精神的要义不是存在，而是自由。存在是凝固的自由，是静止的自由。存在高于自由就会导致决定论和对自由的否定。倘若有自由存在，就不可能被存在所决定。大部分关于自由的哲学学说，特别是关于“自由意志”的传统学说，都不能令我满意。有几年对我来说特别重要。我非常喜欢雅·波默，阅读他的不少著作，写了不少关于他的短论。但是，把我关于自由的学说归因于波默关于深渊（Ungrund）的学说是错误的。我把波默的深渊理解为原初的、存在之前的自由。但在波默那里，它作为黑色元素在上帝之中；而在我这里，它在上帝之外。这仅仅是对上帝（Gott）而言，而非对神（Gottheit）而言，因为关于无法表述的神，根本不能被思想。

我写作《自由哲学》的时间很早，那是35年以前的事了。从哲学上说，我很满意这本书。我通常不是那种对自己的著作容易满足并且喜欢重新阅读它们的作家。恰恰相反，我不太喜欢重读自己的旧作，不喜欢摘引它们。我非常珍视创造热情的体验，但不珍视创造热情的成果以外的热情。我甚至希望重写每一本书。相当晚近的时候，在流放之中，我以《自由精神的哲学》（法文的书名 Espritetliberte 要更好些）为名重新撰写了自由的哲学。这本自由哲学的书要好些，但我觉得我还可以写得更好些。自由的问题其实贯穿于我所有的著作之中。

回忆所走过的哲学道路，我可以清楚地看到自己生活的节律性：创造力高涨、燃烧的时期，创造力减弱、冷却时期。令人奇怪的是，创造力减弱、冷却时期在我的青年时代更经常地出现，而在晚年，却几乎没有出现过，这时我甚至写出了自己几部最重要的著作。不过，需要说明的是，即便在我的创造思维相当衰弱的时期，我的创造力也并没有中断。我以哲学的方式思考整个生命，思考每一天，从早上到晚上甚至深夜。我曾经说过，哲学思想可以在任何不适宜的条件下出现在我的脑海里：在电影院里，在阅读小说的时候，在森林里散步的时候。我可以在任何条件下从事哲学研究、思考、写作、阅读，哪怕是在高烧39度的时候，哪怕炸弹在住宅旁边爆炸的时候（1917年秋天），哪怕发生了什么不幸的事情。有时，创造思想的高涨跟受到刺激和愤怒有关。我的思想经常被激怒，所以很容易走极端。但是，我的哲学思想问题是始终一致的。

我思考的中心一直是自由、个性、创造的问题，恶与神正论的问题，实际上就是一个问题——人、他的使命、他的创造的证实的问题。在我过去的重要著作《创造的意义——人的证明之尝试》中，我表述过自己关于人，关于上帝需要人的创造活动的基本直觉。这是狂飙突进式的运动。该书是以我的整个创造热情写出来的。关于它我在其他地方还将提及。但重要的是指出这一点，该书体现了我整个生命的主题。后来我写过形式上比之更高一些的著作，扩展了该书的思想，使之更为彻底，术语也更为精确。但在《创造的意义》一书中，我把创造之火燃烧到了极点。我并不总是将精力集中在哲学上，有时我也关心“当前亟需解决的问题”。不过，如果藉此认为我将力量贡献给“政治”，那是错误的看法。我从来不是政治家，我关心“当前亟需解决的问题”的思想与政治无关，它依然停留在问题的哲学、伦理和精神的层面上。近年来，我的注意力集中于哲学思想上，获得了自己哲学

世界观的终极形式。就判断我的哲学世界观而言，意义最重大的著作是：《论人的使命——悖论伦理学的尝试》，这是我最为系统化的著作；《我与客体世界——关于孤独与沟通的体验》，《精神与现实性——神人精神性的基础》和我最激进、最具精神革命性的著作《论人的自由与奴役——人格主义哲学的尝试》。在自己的终极哲学中，我将知悉自己历来如此的东西。

从哲学思想史的角度而论，我强烈地感到自己与康德某些思想的联系。在此，我感到自己有别于俄罗斯宗教哲学的其他流派，它们与柏拉图和谢林有很大关系。在揭示自己所存在的和非常确定的形而上学方面，我毕竟做得很不够。所以，我很希望写一本关于形而上学的书[①]，它当然不是理性的体系。人们对我很不理解。或许我本人也难辞其咎。我的思想过于二律背反，经常走极端，在表述上也过于箴言式。我喜欢悖论的和矛盾的思维，这使得敌人经常夸奖我。人们没有很好地理解我的二元论特征，错误地把它描述为本体论的特征，特别是没能很好地理解我哲学中关于客体化和末世论主题的研究的中心意义。他们总想把我纳入范畴之中，而我从来都不能被纳入。这有时非常令人苦恼。人们总希望在世界上打上自己的烙印，但这是徒劳。我试图尽可能少地使自己客体化。但在我的思想被曲解以后，我就被客体化了，亦即被歪曲了。这和存在主义的哲学命题有关。那么，它是可能的吗？

* * * *

自从海德格尔和雅斯贝尔斯的著作，尤其是法国的萨特的著作出版以后，存在主义哲学成了一种时髦。存在主义起源于克尔凯郭尔，体验过人类的灾难、恐惧、悲剧和绝望的战后一代对他

---

① 如今，完整地阐述我的形而上学的新书《末世论形而上学的尝试——创造与客体化》和《神性的和人性的存在主义辩证法》已经出版。——1947年注。

评价甚高。我一直是存在主义哲学家，并为此而受到不少责难。我同样认为，俄罗斯哲学，在其最为独特的自身潮流之中，总是倾向于存在主义的哲学类型。当然，这对作为哲学家的陀思妥耶夫斯基来说是最为确切的，对舍斯托夫来说也同样如此。存在主义哲学的命题不是全新的。一直有这样一些哲学家，他们把认知如何存在的自身置放进自己的哲学之中。圣奥古斯丁、帕斯卡、部分的梅—德—比朗和叔本华，都是存在主义哲学家。而且在所有真正的哲学家那里都有存在主义的成份，哪怕是斯宾诺莎和黑格尔。但是，恰恰是存在主义哲学由之产生的现代哲学家，海德格尔和雅斯贝尔斯，我觉得是最少存在主义成分的哲学家。比较而言，雅斯贝尔斯要多一些。海德格尔从克尔凯郭尔那里接受了“存在主义性”之后，希望把存在主义哲学家的命题纳入学院派的理性主义哲学的范畴里来表述。他把理性主义的范畴安放在存在主义体验上，不管其是否合适，并创造了一套令人难以忍受的术语。看起来，术语似乎是独创的思想。当然，海德格尔具有毋庸置疑的哲学天才，其思维紧张而密集。雅斯贝尔斯受到过尼采和克尔凯郭尔的存在主义体验的震撼。但按照他所划分的启示哲学和科学哲学类型来说，他属于科学哲学类型。他是一个精致的思想家，更是一个心理学家。不过，他比海德格尔要多一些存在主义成分，离我也近一些。

我称存在主义哲学家是这样的人，他们的思想意味着个体的命运和世界的命运是同一的。此前我已说过，这首先是对客体化的克服。存在不可能是认知的客体，它是认知的主体，或更深一些说，它处于主体和客体的分裂之外。我从来对主体和对主体的认知不感兴趣，我感兴趣的是宇宙在其中颤动的主体的命运，是作为微观宇宙的主体存在的意义。克尔凯郭尔从来没有对我的哲学思想产生过专业性的影响。我很晚才读到他的著作，而且他的写作风格激怒了我。海德格尔和雅斯贝尔斯也没对我产生过影

响。我的渊源在别处。我从来都不是“纯粹”的哲学家，从来都不追求脱离生活的哲学。相反的是，我总是在想，哲学认知是生活的功能，是精神体验和精神道路的象征。生活的所有矛盾都在哲学上打上烙印，而且也不需要去磨平它们。哲学是斗争。

倘若哲学认知存在于人之中，那就不可能把它跟人的精神体验的总和分开，跟他的宗教信仰分开，跟他的神秘主义直觉分开。是具体的人在进行哲学思考和认知，而不是认识论上的主体，不是抽象的包罗万象的精神。即使是柏拉图、笛卡尔、斯宾诺莎、康德和黑格尔，都是具体的人，他们把自己人性的东西、存在的东西置放进自己的哲学之中，尽管并不想意识到这一点。倘若一个哲学家作为一个人，而且还是一名虔诚的基督徒，那么，他在自己的哲学中要忘掉这一点是不可能的。神秘主义者在自己的哲学中仍然是一名神秘主义者。好战的无神论者在自己的哲学中也同样如此：不论从肯定意义而言，还是从否定意义而言，哲学都是宗教的。从笛卡尔开始的新时代的哲学，在某种意义上说，比中世纪的经院哲学更具基督教意味。在中世纪的经院哲学中，基督教还没有渗透到思想中来，也不曾让它变质，它还完全是古希腊的前基督教的哲学。中世纪的社会是前基督教的。可在新时代的哲学中，基督教已渗透到思想之中，它表现为中心从宇宙转移到人，对幼稚的客观主义和现实主义的克服，对主体的创造作用的承认，与教条式的自然主义的决裂。康德是一个基督教色彩很浓的哲学家，他的基督教因素比托马斯·阿奎那还多。基督教中心是主体的哲学，而非客体的哲学，是“我”的哲学，而不是世界的哲学，它体现为对在客体——必然性的权力之下的主体——人的救赎性的认知。

我不止一次地问自己：我被称为哲学中的浪漫主义者是否正确。十分明显，我不能被称为古典主义者。我对古典主义没有好感。但什么是浪漫主义呢？没有什么比浪漫主义更难定义的了，

甚至根本就没法定义。在两次世界大战期间对浪漫主义激烈地进行的令人不快的反动中，人们把一切不喜欢的东西、引发非难的东西都叫做浪漫主义。最后，把在新时代的，尤其是十九世纪的世界文学和思想中一切有意义的、天才的、独特的东西一概指责为浪漫主义。特别是谢里埃尔在为数众多的关于浪漫主义和帝国主义的著作中使尽解数地将一切的一切指责为浪漫主义。这一切都来源于卢梭，并且携带着卢梭主义的诅咒。当我与这种对浪漫主义的反动、深远的反动现象相遇的时候，我意识到自己是一个浪漫主义者，并且准备为浪漫主义而战斗，因为我在其中看到了人和人性的体现。但是，这恰恰是二十世纪初俄罗斯文艺复兴可以被称之为浪漫主义的原因，它无疑带有浪漫主义的特征。可当与我生活中有来往的那些思潮的浪漫主义接触时，我常常觉得自己是一个反浪漫主义者；自然，也不是古典主义者，而只是幻象和崇高的谎言的反对者。浪漫主义和古典主义的问题本身，在法国曾起过相当作用，但在我看来，似乎有点夸大，摆放的位置也不太合适。没有一个伟大作家能够定义“古典主义”和“浪漫主义”的术语，他们也不能被纳入这些范畴中。根本不能说莎士比亚和歌德，列·托尔斯泰和陀思妥耶夫斯基是古典主义或浪漫主义者。古典主义和浪漫主义的范畴尤其不适合俄罗斯文学。这些术语是双义的和多义的。而今，我感兴趣的是它们与哲学的关系。我准备承认自己是一个浪漫主义者是就如下特点而言：主体居于客体之上；反对有限的决定论，追求无限；不相信在有限中能够实现完善；推崇直觉，反对推理；反对理智，把认知看作是整个精神的活动，是人的生命中创造的狂喜；敌视规范和法则；个性和个体对立于普遍的权力。

不过，我不太满意法国关于浪漫主义的定义。我的渊源不是卢梭，不相信人性本善，不认为自然具有“神性”，不神化生命的力量，我和情感生活的狂热格格不入，也不承认美学的和艺术

的绝对首要地位。通常，浪漫主义被认为是整个自然、人的本性、欲望和激情，对抗理性、规范和法律，对抗文明和人类公共生活的永恒的普遍元素。我提出的问题完全是另一种。我从来不谈论“自然”的对抗，本能与理性规范和社会法律的对抗，而是谈论**精神**的对抗。我确认精神相对于自然、社会和文明的首要性。“自然”，亦即不是变形了的自然，是必然性的，它服从因果联系（康德的定义）。精神就是自由。我一生都在致力于对抗自然的、社会的和必然性的权力。我不太喜欢德国的浪漫主义，弗·施莱格尔、诺瓦利斯、甚至谢林和施莱尔马赫，他们的“有机的”事物之理想化是与我格格不入的，并且我认为是反动的。自然的概念完全是有条件的，它被用作对抗压抑人心的理性主义和文明规范的象征，用作揭示创造个体的权力。但是，我宁愿使用精神的象征，而不是自然的象征。应该说明的是，我把自己置放在文明和社会恶梦般的规范之上。我的浪漫主义是自由的浪漫主义。我准备把浪漫主义与为把个体性从合法性的重压下解放出来的否定性斗争结合在一起。但我对解放的肯定性目标有另外的理解。浪漫主义者不懂得真正的个性原则和自由原则。在浪漫主义和古典主义的对面，还存在着自然主义和理性主义。这个问题折磨了我一生。我的个人品性，或许，应该承认，浪漫主义成分要多于古典主义成分，倘若要保留这些术语的话。但这要求更多的个体性，浪漫主义的概念要有所限制。

就我的精神与认知道路的最主要方面而论，我和大多数浪漫主义者是有区别的。我终究整个一生都在探索真理和意义。对我而言，“什么”比“怎么”更重要。但我的真理和意义并不是理性的法则和规范。浪漫主义类型的人追求的是体验激情的迷狂状态，而不管它能否获得真理与意义。这是情感生活的狂热。我觉得，只有明确以“什么”为目标，明确以真理和意义为目标的狂热，才是有价值的。情感迷狂本身甚至令我感到厌恶。维雅·伊

万诺夫，狄奥尼索斯宗教的最大专家，把酒神精神定义为迷狂，对于酒神精神来说，重要的是“如何”与不加区别的“什么”。这是我一直与之格格不入的。泛神论倾向也是与我格格不入的。任何时候我都不愿溶合在原初自然力里，不论它是宇宙自然力，还是社会集体的自然力。我有过于强烈的个性感和自由感。伦理的因素的意义就由此一直和个性、自由联系在一起。所以，我一直和同时代的“浪漫主义者”存在着分歧和冲突。关于此点下文还要提及。而我那难以克服的孤独就是由此而来的。对我来说，“自然”、“生活”、本能、和集体自然力都不是上帝。**真理**才是**上帝**，它高踞于一切之上，但**真理**是可以体现人性的。

转向社会主义 革命的世界 马克思主义和唯心主义

现在，我感到坚持既定的计划和按照编年史的方式来写作本书是不可能的。自从我脱离了贵族——特权阶层以后，首先便陷入了离群索居的状态。我仿佛觉得与任何人都失去了联系。我没有遇见一个在精神上与我接近的人。在精神道路的起点，我没有遇见能施予我影响的人。我交往的主要是女性，她们不疏远我，也不给我以理解的幻觉。女性是我的主要崇拜者。我不使用“追随者”一词，因为我并没有什么追随者。如前所述，我从不寻求同志式的友谊，也不曾有过同志。但我的生活曾经有过这样的时刻，我走出了离群索居的环境，进入社会的、革命的世界。我的本性中是哪种因子引导我走上这条道路的呢？是我的革命性。这种革命性在兽性肆虐的当今时期正在滋长。我的革命性是一种十分复杂的现象，或许，它具有与俄罗斯大多数知识分子不同的另一种特性。我天性所拥有的革命性，首先是精神的革命性，是精神的起义，也就是反对世界的奴役和无意义的自由和意义的起义。其实，我是最低程度上的政治革命者，很少参加我们的政治革命。我甚至以精神上的革命来反对这种革命。有时，我觉得这些所谓的革命只是精神上的反对。我在其中发现了对自由的厌恶，对个人价值的否定。

我的身上一直有着双重性，既存在着革命性，也保留着贵族

的本性。奇怪的是，这种双重性从来没有引起与我的性格迥异的反射性分裂。我从来都不能接受世界秩序，不能服从世间任何事物，这就是我的革命性的源泉。由此可以看出，这种革命性与其说是社会性的，不如说是个体性的，它是个性的起义，而不是大众的起义。在我的天性中总是具有造反和抗议的因素，这种因素反对革命中的奴役现象。在共产主义革命的高潮期，有一次，一个对苏维埃政权持机会主义态度的前社会活动家——革命家对我说道，“就天性而言，您是一个革命家，而我根本不是”。显然，他是就我的不调和性和不适应性有感而发的。对我而言，独立性和不适应性是非常自然的事，我并不把它看成是特别的优点。一旦有人对我说，我的文章或某些言论极富勇气，我会感到非常惊讶。我一生都绝对蔑视所谓的“社会舆论”，不论它是怎样的，我都不会把它当回事。对我而言，甚至根本不存在什么对待“社会舆论”的态度问题。这样一种性格结构是很难成为政治家的。革命的政治具有自己独裁式的“社会舆论”，职业革命家便奴才似地依附于这种舆论。其实，我非常厌恶那种把人的存在向外抛出，使之客体化的形式凶险的“政治”。它永远建立在谎言的基础上。

但是，这种对政治的厌恶，并没有把我引向逃避世界，而是引向了推翻这个世界、改变这个世界的渴望。在相当程度上，政治是控制人们的假象，是吸吮人们鲜血的寄生虫。纯粹的政治革命使我感到疏远，不仅仅是由于它斗争的实践手段，它对自由及其他的否定，更由于它不是精神的革命，精神遭到了它的否定，或者依然是一成不变。这个世界的所有政治上层建筑都适合中等的、平均的、大众的、没有任何创造性的人。国家、客体化的道德，革命与反革命就建立在这样的基础上。但与此同时，还存在着真理，存在着在一切解放中的神圣之光。倘若缺少能够彻底地修正和改变社会的创造的精神力量，或者这种力量非常弱小，我

认为革命是不可避免的。不过，如此一来，整个国家、整个革命、整个政权的组织都在此岸世界公爵的掌握之下了。

*　　*　　*　　*

我很早就意识到，世界、社会、文明都筑基于伪理和恶之上。我阅读过很多历史书，但这些阅读使我十分痛苦。尽管我承认历史的意义，并且把历史哲学看成是自己的专长，但我觉得历史充满了罪孽和谎言。对神圣的历史传统的体验与我格格不入。有一个时期，我曾经努力去承认某些神圣的传统，但从来没有成功过，所引起的只是厌恶。我一直是、现在仍然是在启蒙、批判、革命的时代之后出生的精神的人。我克服了“启蒙”的理性主义，但这不过是黑格尔所说的 Aufhebung（扬弃），也就是说，我不可能停留在“启蒙”之前，或佯装停留在那里。二十世纪初的某些宗教思潮佯装停留在幼稚的、前批判的自然力中，模仿人民的原始主义。我的非理性主义或超理性主义经历了“启蒙”的阶段，可这“启蒙”并非十八世纪法国思潮意义上的，而是康德意义上的，是康德所定义的“启蒙”的永恒真理，与之相关的是康德的自律学说。我最初就是“自律的”，反权威的，任何独裁式的专横都不能使我屈服。

在我开始反抗周围社会时，托尔斯泰对我产生了很大影响。但我从来都不是托尔斯泰主义者，我甚至很不喜欢托尔斯泰主义者，与他们格格不入。但我的身上有托尔斯泰的疫苗，它伴随着我的一生。它表现于我对所有历史上的假神圣、假伟大，以及假伟人的深刻鄙视中，表现于我对整个的文明和社会化的生活及其法规和条件都不是真正的、真实的生活的深刻确认中。但是，我还具有托尔斯泰所没有的历史感。亚里士多德在其著名的《政治学》中说过：“人天然地是政治动物，他被预先规定为社会的生活；而倘若在自己的天性中，他不是国家的某个部分，那就是人的退化或超越的存在”。亚里士多德认为这样的存在是不从属于

任何事物的。我认为自己既不低于、也不高于人的既定存在，但我很接近亚里士多德所描述的那种状态。其中反映了古代意识与基督教历史时期意识的巨大差别。这恰恰也是俄罗斯人和西方人的差别。俄罗斯人并不接受西方文明人所接受的那种世界秩序。

我很早就感觉到了与贵族世界的决裂，我脱离了那个其中所有事物都感觉不到亲切，并且让人感到愤怒的世界。当我进入大学时，这种感觉到了如此地步，我最喜欢的是犹太人的社会，因为在那里至少可以得到这样的保证，他们不是贵族，不是亲戚。每当我的犹太同学来找我的时候，母亲就会提出习惯性的问题："这是一位先生呢，还是不是一位先生？"此前，我曾经因为她从来不用犹太语言而用以色列语言而吓唬过她。我厌恶贵族跟我厌恶军人有关。我决定离开武备学校，去参加进入大学所必需的中学会考，这并不轻松，我在被动接受知识方面的能力很弱。我的基本激情就是对国家和权力的厌恶，它比全部的智性理论和全部的自学信仰要更原初和更有力。有时，我觉得它显示了封建的质素。在我还是一个孩子的时候，刚刚接触某种国家制度，尽管那是最无害的制度，我已处于厌恶的和愤恨的状态，并且希望推翻这种制度。我不可能有任何 ressentiment（怨恨），我属于享有特权的、占统治地位的阶级，我的家庭和所有的总督和省长都有友好的来往。

我不喜欢上流社会还有别的原因，上流社会总和宗法制的生活联系在一起，对我而言，这是某种与国家完全不同的东西。在政权行使职能时，所有人都处在半兽的状态之中。宪兵将军 H 在拜访我的父母时，也非常彬彬有礼地对待我。但你要是在监狱里或审讯室里见到他时，就完全是另外一副模样了。不管在任何时候，任何社会地位，任何官衔，任何重要的历史人物，都不会令我肃然起敬。我发现，即使是革命家，也常常以其官衔令人敬仰，尽管是在否定的标志之下。在革命中获胜的革命家，自己也

很容易得到重要的官职。我从来不对较高级机构中的职级头衔产生敬仰，哪怕是院士、学位、著名作家，等等。一般而论，我与等级感、按社会地位区分人、那些外在于人的个性本质的东西是格格不入的。倘若人们因为某种职级地位来看待我，会令我感到不愉快。我永远无法忍受人类社会中的“符号”，约定的标记、爵位，都是与我对立的现实。“经验”现实的神圣化，国家的神圣化，日常生活的神圣化，教会外表的神圣化，仿佛在邪恶的经验背后存在着善的本质似的，这一切都令我感到愤怒。通常人们会认为，人可能很糟糕，但代表他们的官吏是好的。我曾经认为、现在也认为，就糟糕的人而言，官吏更加糟糕。在此，我指的是所有的官吏，包括革命的官吏。神圣的不是社会，不是国家，不是民族，而是人。我形而上地禀有无政府主义的、人格主义的无政府主义倾向。它是我现在所禀有的，如同我青少年时代所禀有的一样。但是，那种温情脉脉的、乐观主义的无政府主义式的乌托邦是与我格格不入的。倘若说有什么东西是我所固有的，那就是“千年王国”的希望。

我青年时代的革命时期有助于我个性的道德外观的形成。革命的信念和革命的氛围使我产生了特殊的情绪，对未来可能的考验特殊的态度，通常是对期待未来的特殊的态度。那种形态下的情绪此后再也没有出现过，但它锤炼了我个性中的韧性。有意思的是，我生活中的基督教时期并没有锤炼出这种韧性。我想说的是，它与俄罗斯知识分子的革命禁欲生活有联系，这种禁欲生活不是普通的禁欲生活，而是在面对迫害时的坚韧的禁欲生活。自然，就程度而言，革命的禁欲生活要比我所经历的大得多，我并没有因为经受迫害而不得不忍受特殊的痛苦。我希望人们能够正确地理解我。一般说来，我不认为我革命的青年时代是禁欲主义的，哪怕是革命意义上的禁欲主义。但无可置疑的是，我一生都有着禁欲生活的痕迹，如同留有着初恋的痕迹一样。

当我规划我的未来，幻想着未来的时候，我更经常地想到的是以信念的名义忍受痛苦和承担牺牲。我使自己习惯于想象，等待着我的是监狱、流放和外在生活的沉重。这一切从来没有吓唬住我。我从来不去思考外在意义上的功名，外在的荣誉。我从来不去谋求任何社会地位。我一生都厌恶那种“占据社会地位”的事情。它制止的不仅是我的革命感，而且是我的贵族感。我经常像犯罪似地去体验许多特权地位。但我从来没有准备去作一名职业革命家，我更多地是一名理论家、思想家、理想主义者。我的作用就在于此。但是，我感到，我与之深刻决裂的不仅是贵族社会，而且是被称之为自由的、甚至是激进的社会，在后一种社会里，尽管有对立派，却可以享受各种生活福利，而不承担任何风险。在我还是一名大学生的时候，我已开始了自己的文学活动，在一次到彼得堡最初的旅行中，我参加了一个激进的文学聚会。引见我的是M·杜冈—巴拉诺夫斯基。这次聚会主要与《神的世界》杂志的圈子有关，当时，该杂志已经刊登马克思主义的文章。我本人也开始在《神的世界》上发表文章。彼得堡的文学聚会在我内心引起了陌生感和疏远感，我觉得所有人都是不真实的。不过，这种感觉是相对于我所接触的所有社会团体的。

我所称的自己青年时代的个性之革命韧性，就道德和心理影响而论，要比革命性这个词的固有涵义更为深刻和更为宽广。正是这种性格使我疏远了文学家、律师、教授的社会，而在侨居国外时期疏远了议会主义的政治家。后来，我想，与以维护的形式或反对的形式享有现实福利的社会进行宗教的决裂是可能的。但我并不想体现为僧侣禁欲主义。清教徒的教义是与我完全格格不入的。如今我更倾向于认为，是同样的动机引导我走向革命和走向宗教。而在另一种情况下，我讨厌对“此岸世界”的满足，希望从此岸世界走向彼岸世界。但是，我的这种态度有时激烈一些，有时则缓和一些。对所谓的“资产阶级性”的厌恶是我永久

的推动力，这不仅在社会意义上，而且在精神意义上。我永远不喜欢这个世界的强力，不喜欢隆重的庆典。我一直体验着在力量和价值之间痛苦的冲突：力量强的价值低，价值高的力量弱。有过那样的时候，我迷醉于从“群魔”中清除出来的事物——投身于革命的贵族极富魅力。其中隐含的是独特的浪漫主义。

* * * *

还在我进入大学之前，与马克思主义小组接触之前，我就明显地对革命和社会主义抱有好感。当时，我从伦理学角度来论证社会主义，随后我就将这一因素转到了我的马克思主义之中。在以往的民粹派社会主义思想家中间，我主要阅读的是米哈依洛夫斯基的著作。尽管我觉得他的哲学根基薄弱，我却高度评价作为社会学家的他。米哈依洛夫斯基属于七十年代的思想家，当时正是孔德、穆勒、赫·斯宾塞的实证主义占据上风。我则出自康德和德国唯心主义。凭藉“社会学中的主体方法”可以发现无可置疑的真理，但要表述为哲学却软弱无力。主张个体高于社会的“为个体性而斗争”的理论同样饶有意味，米哈依洛夫斯基，与赫尔岑相似，是个人主义的社会主义的捍卫者。对我而言，这是可以接受的其他形式的社会主义。我觉得，个性和社会冲突的问题是基本的问题。怀着这样的情绪，我与俄罗斯的马克思主义相遇了，这是1894年的事。我感到，在俄罗斯的生活中，有某种新东西在升起来，必须确定自己对这种新思潮的态度。我很快就开始了大量的阅读，迅速在马克思主义的文献中标定了位置。在大学一年级的时候，我结识了自然科学系的同学，大卫·雅各夫列维奇·洛哥文斯基，他是我唯一与之建立友好关系的人。他的智力超群，远远高于其他同学。可以与他保持高水平的交往。这种交往在社会学问题上给了我许多帮助。

雅·洛身材高大，但胸部狭小。他的这种体格是由于患有肺病的缘故。他在我之后，由于牵涉到社会—民主党的印刷厂案件

而被捕。经过长期监禁以后，被流放到西伯利亚，在那里死于肺病。这是俄罗斯历史上最悲惨的遭遇之一。我一直保存着对洛哥文斯基的怀念，他是那个时代最优秀的青年之一。我的大学生时代，我生活中的马克思主义时期，都与他联系在一起。他为人毫不狭隘，兴趣非常广泛。在监禁和流放之间，我去看望过他。但那时我已决定转向唯心主义。我痛苦地发现，这种转变是与他格格不入的，我们的关系也就出现了裂痕。由于我父亲的关系，他在西伯利亚的处境有过一些改善。但这种帮助十分有限。通过洛哥文斯基，我与亲近马克思主义的一个大学生小组有了来往。A·卢那察尔斯基也属于这个小组。俄罗斯知识分子毫无休止的争论的时代在那时已经揭开了序幕。我还记得与俄罗斯的马克思主义第一次接触的印象。当时，我在一个波兰人的私人住宅里听报告。这个波兰人后来和我一起流放到沃洛格达省。这是我听到的第一个马克思主义的报告。

我不止一次地向自己发问，是什么使我成为一个马克思主义者，尽管并不是正统的，而是自由思想者的马克思主义者？问题十分复杂，至今我对马克思主义仍怀有特殊的感情。我不能附和那些自称的社会主义—民粹派或社会主义—革命派，但我与老一代俄罗斯革命家的心理类型也格格不入。就观点而论，我不是民粹派分子。此外，我也讨厌恐怖手段，对此一直持否定态度。马克思主义意味着一种全新的意识形态，它是俄罗斯知识分子的危机现象。马克思主义思潮形成于九十年代末，与革命知识分子的其他思潮相比，它在文化水平上要高得多。我是一名批判的马克思主义者，这使我继续保持为一名唯心主义者成为可能。对老一代俄罗斯革命家而言，革命是一种宗教。对我而言，革命不是什么宗教。出现了各个领域的分化和精神文化领域的解放。当时的马克思主义对此起到了促进作用。

在马克思主义中，最令我着迷的是它的历史气魄，对世界前

景的宏阔描述。我觉得，与马克思主义相比，俄罗斯旧的社会主义非常狭隘。九十年代末的马克思主义无疑推动了俄罗斯知识分子的欧化进程，使他们更靠近了西方思潮，提供了一个进入广阔天地的出口。我的反民族主义情绪很强，非常倾向于西方。我过去和现在都认为马克思是一个天才人物。我毫无保留地接受马克思对资本主义的批判。当旧的革命派别遭到失败的时候，马克思主义揭示了革命胜利的可能性。我希望在生活中实现自己的理念，不想成为一个抽象的思想家。所有这一切都使得我站在了马克思主义的一边，尽管我从来没能被接纳。

我开始给基辅社会民主党委员会成员们讲课和作报告，人们把我看成是思想领袖。有一次，我从国外旅行回来，在箱子的底层夹带了许多社会民主党的文件。我记得当时一个奇怪的现象：在当时的工人环境中间存在着一股敌视知识分子的潮流，它要求工人的独立自主。这股潮流的著名代表是印刷工人 Л。他是一个高个子的、头发棕黄的犹太人。他尤其讨厌社会民主党的知识分子。但不知为什么他非常喜欢来找我，甚至希望我来领导这股潮流。这是很奇怪的，因为就外表而言，我比其他社会民主党的知识分子更远离工人环境，我比其他人更是一个老爷，更为知识分子化。Л 对我的哲学异端非常宽容，甚至还对它们感兴趣。我不止一次地发现，我与普通百姓交往要比与知识分子交往更为容易。我不能对此作出完全的解释。但部分地可以解释的是，我身上的知识分子等级特点比较少，而那些特点则是要与工人群众显得迥然有别，期望成为他们的领导。最主要的是，我绝对平等地对待所有人，从来都不会傲慢地对待任何人。

我从来都不认为，我遭受的是特殊的迫害，是“为理念而承担的痛苦”。但我毕竟蹲过监狱，受到过流放，经历了令人不快的审讯，并被驱逐出自己的祖国。对于一个负有使命的哲学家来说是够多了。职业革命家所体验的要无限地多，他们的痛苦也更

多，但哲学家通常应该过一种平静的生活。就个人的体验来说，旧制度的监狱比起苏维埃制度改进过的监狱来，是一种更具宗法制特点、更温和的制度。自然，彼得巴甫洛夫斯基要塞和阿列克塞耶夫斯基三角堡垒也非常恐怖。我没有这种体验，但我有过中间状态的比较。在旧制度下，卫队是由相当善良的士兵组成的，在他们的眼里，看守的不是“人民的敌人”，而是政府的敌人；监狱的首长，倘若不是特别残暴的话，就会按照宗法制的方式来管理；当然，也有残暴的监狱长。在革命的苏维埃制度中，监狱的卫队看守的是“人民的敌人”，革命的敌人，监狱的管理绝对不是宗法制的。

我第一次被捕是在基辅，因为参加了大学生的大规模示威游行而被监禁了几天。所有人遭到了逮捕，被分成了几个监禁连。参加示威游行的人都怀有可能被流弹打死，不可能让所有人都有生还的希望的心情。我们被哥萨克包围了起来，发生了一些冲突。但一切都被当作一件小事了结了。我是怀着一种义务感去参加示威游行的。我几乎不参加任何有组织特点的大学生运动。社会民主党人不把大学生运动看成是自己的运动，对待它的态度有点傲慢。他们认为真正的革命事业是在工人中间进行宣传鼓动。1898年，我由于参加了俄国第一次大规模的社会民主运动而被捕，并被大学所开除。当时被捕的大约有近150人。社会民主党委员会的所有成员都被捕了。最初几天，所有被捕的男人都坐在城郊卢克扬诺夫斯基监狱的一间大房子里。基辅是当时社会民主党活动的中心之一，那里有印制革命文件的地下印刷厂，和国外侨民有联系，与普列汉诺夫小组、阿克谢里罗德小组、扎苏里奇小组有联系。当我来到国外时，在瑞士遇见过俄罗斯社会民主党的主要领导人。当时，列宁还在西伯利亚的流放地，不能够起到领导作用，只是在后来才起到领导作用。这说明，我与列宁没有过任何接触。确实，我从一开始就属于马克思主义的另外派别。

我至今还记得如同高峰体验，几乎是迷狂的那次被捕。此后我再也没有体验过与共产主义者交往那种感觉了，我成了个人主义情绪最少的人。

在被捕和审讯中，如同在生活中所有的灾难性事件一样，我的本性从来不感到沮丧，恰恰相反的是，我永远斗志昂扬。在苏维埃时期被捕时也同样如此。当大部分社会民主党人被投放进监狱时，我和其他许多人一样，感受的是一种特别的心境，现在看起来似乎有点儿可笑。我们完全没有那种失败了的感觉，恰恰相反，我们拥有的是一种胜利的感觉，仿佛解放运动的新纪元正在四处开始，我们的被捕甚至在西欧也引起了反响。可以毫不夸大地说，我们觉得自己在监狱里非常舒适。最初几天，我在大家住的屋子里作了几次报告。被捕的第二天，基辅总督德拉戈米洛夫侍从将官来到我们这里，他和我的父母有很近的关系。陪同他的是宪兵司令和检察长。他对我们讲了一大套，我至今还记得的是：“你们的错误在于，你们没有看到社会的进程是一个有机的进程，而不是一个逻辑的进程，孩子的诞生需要十月怀胎的过程”。宪兵司令不能忍受德拉戈米洛夫的话，准备告他的密，对他进行了严密的监视。后来我被转到了一个单人房间，但敞开的房门正对着走廊。监狱制度十分温和，我还能看到监狱上层的走廊，那里坐着一些我非常熟悉的夫人们。放风时大家都集中在监狱的院子里，举行即兴的集会，我经常成为集会的主席。最后，我被转到了一间真正的上了锁的单人房间。这样，我就中止了与他人的交往，但可以读书。

由于我父亲和总督的关系，我较快地被释放了，但是不允许离开基辅，在我的案件结束之前受警察的监视。在审讯中，宪兵司令对我说，从我的手稿来看，我企图颠覆国家、教会、私有制和家庭。案件的结果是，我被判处到沃洛格达省流放三年。只有很少的人被流放到西伯利亚，几乎所有的社会民主党人都被流放

到沃洛格达省，我们在那里继续来往。但通常被当作司法案件的这桩案件，后来被按照行政程序处理，拖延了将近两年才结束。这段时间我开始了写作，我写了第一篇文章和第一本书《社会哲学中的主观主义和个人主义》。在我的马克思主义时期，并不存在物质的负担和解决这一负担的困难。我的基督教时期让我更深地感到了这一困难。

* * * *

我的第一篇文章《朗格和批判哲学以及与社会主义的关系》是用德文发表在考茨基主编的马克思主义杂志《新时代》上。这是 1899 年的事。由于这篇文章的发表，我与考茨基有了通信联系。他非常欢迎我的这篇文章，在信中对我说，俄罗斯马克思主义者在发展马克思主义理论方面有很大的潜力。按照他的看法，德国马克思主义者为了发展理论，过多地关注实践的政治。他也未必欢迎我的理论发展方向。俄国的马克思主义者起初就觉得，我不是正统的马克思主义者，不完全是他们的人。我的思想冲突开始得相当早。我的第一本书《社会哲学中的主观主义和个人主义》由司徒卢威写了长序，他在当时也完全转向了唯心主义。该书体现了我当时的世界观，但它在反映我对待生活的态度的隐秘方面是不够的。它指出了批判形式中的马克思主义与康德的、部分的费希特的唯心主义综合的体验。

我根本不像其他马克思主义者那样是一个黑格尔主义者。我的书中最为重要的是我坚定的、基本的信念，那就是，真、善、美并不依赖于革命斗争，并不是由社会环境所决定，而是由先验的意识所决定。我坚定地站在康德的 a priori（先验的存在）立场上，这种立场拥有的不是心理的，而是逻辑的和伦理的特点。但心理意识依赖于社会环境，依赖于阶级地位。对获得植根于先验意识的真理和正义而言，可能存在着或大或小的有利条件。阶级的真理是一个荒诞的词组。但可能存在着为制造人剥削人的罪孽

的资产阶级所散布的阶级的谎言。在此基础上，我建构了无产阶级弥赛亚的唯心主义理论。无产阶级要从剥削制度的罪孽中解脱出来，他被赋予了有利的社会心理条件来接受先验意识所决定的真理和正义。工人阶级最大限度地接近和同一于心理和先验意识的情况已经出现。这是革命的社会主义的哲学基础，我比其他的批判马克思主义者更为接近这一点。我接受对历史的唯物主义理解，但我拒绝赋予它以形而上学的意义，拒绝把它与大众哲学的唯物主义联系在一起。

与马克思主义的社会学观点的思想一样，我捍卫真理的独立性和哲学的独立性。在我所加入的那个流派中，我揭示了思想解放运动的可能性。后来，我面对宗教正统，捍卫过哲学家的独立性。我与普列汉诺夫在苏黎士会晤时，他清楚地感到了这一点。他对我说，由于我的哲学，我不再可能是马克思主义者。这些年，我一直在马克思主义小组中与卢纳察尔斯基争论，卢纳察尔斯基不承认真理可以脱离革命的阶级斗争而独立，而是认为，哲学家的自由在认知的道路上。他看出了我危险的个人主义。斗争的形式有时非常尖锐。我是一个凶狠的争论者，和我争论并不轻松。我留下的印象是，卢纳察尔斯基因为这些争论而恼怒。他把马克思与阿芬那留斯和尼采结合起来，沉迷于艺术的新流派。他是一个阅读面广泛、才能超群的人，但考虑问题非常轻率。那时，没有人料到卢纳察尔斯基会在严酷专政的政府中担任人民教育委员。他本人根本不是一个严酷的人，或许会为自己的活动感到难堪。他希望成为科学和艺术的保护者，却因此而宠坏了作家们和演员们。

在我的青年时代一本如此不完善的著作《社会哲学中的主观主义和个人主义》中，我毕竟成功地提出了困扰我终生的问题，而在后来，我以更为完善的形式作了表述。问题如下：认知依赖于人们的社会交往的水平。认知的公共性具有的不仅是逻辑的特

点，而且是社会的特点。对此作出界定的不是先验主体的认知，也不是德国唯心主义所称的包罗万象的智性，而是具有一定的精神结构，依赖于人们的社会关系的具体的人。没有任何一个 a priori（先验的存在）能进行自我保证，因为它处于人之外的，超验的范畴中。必须确定具体的人与这个先验的存在的关系。最终它将我引向了存在主义哲学。对此我后来在《我与客体世界》一书中有所表述。需要有一种认知社会学，我很早就认识到了这一点。还是在马克思主义时期，我就产生了忧虑和与革命的马克思主义世界有关的痛苦预感。这一切引发了我向内转的倾向。

在流放沃洛格达之前，我体验了高涨和繁荣的阶段，这是我一生最好的时期之一。正如我充满戏剧式亢奋的青春时代，这个阶段非常阴郁，但有时我会怀着喜悦的心情回忆这段时光，尽管对我而言回忆通常带有某种痛苦的东西。正是在这个时候，我的内心发生了转变。我把这种转变看成是新世界的敞开，它使我的精神生活更为复杂化，使我新的情感更为丰富多彩。但我从来都不能表达自己的情感，总是将它克制于内心。恰似往常一样，这种转变不仅是一种智性的进程，而且与我生活中的一切事件相关联。我的面前敞开了一个美丽的新世界。与此同时，我的内心越来越滋长着一种彼岸的、超验的感觉。我越来越厌恶满足于此岸的、尘世的封闭圈子的世界观。当时，阅读易卜生的著作对我影响很大。易卜生深深地进入了我的内心，成了我喜爱的作家，如同陀思妥耶夫斯基和托尔斯泰一样。人们所称的我的个人主义，我对个体命运的敏感，更多地与陀思妥耶夫斯基和易卜生有关。那时，我也读过尼采的著作，他给了我强烈的痛苦体验。同时我也阅读象征主义作家的著作。这一切都使我疏远了革命马克思主义的环境，其实，我从来也没和这个环境有过融合。如果认为我一度特别地周旋于“同志们”这个环境，那是错误的。我一直与其他圈子有来往。

大学一年级的时候，我与科学院哲学院士切尔巴诺夫来往密切，他是一位遐迩闻名的教授，在批判唯物主义专题上很有造诣。每个星期六，他那里总有聚会，我是那里的常客。我们经常进行长时间的有关哲学的专门讨论。这些讨论使我获益非浅，它们使我摆脱了自己思想的封闭状态。在政治观点上我们并不相同，但这并不重要。在哲学上，切乐巴诺夫是一个教育家。但他是一个活跃的人，对一切都感兴趣。他是那个时代的新型教授。当时，在我被流放之前，我还结识了一个人，他后来成了我的终生朋友，或许，还是唯一的朋友。我认为他是我一生所遇到的最出色、最优秀的人之一。我指的是列·舍斯托夫，他也是基辅人。那时，他出版了第一批著作，我尤其对他论述尼采和陀思妥耶夫斯基的那本书感兴趣。我们经常发生争论，世界观也各不相同，但舍斯托夫的命题中有些东西与我非常接近。这种交流不仅是有意思的智力交流，而且是存在主义式的交流，是对生命意义的探寻。还有一些其他人与舍斯托夫有联系，但对我而言，他们没有哲学上的影响。在我流放启程之前，一位美丽的女性给我的临别赠言是："在生活之中，没有什么比爱更美好，没有什么比痛苦更真实"(出自阿尔弗雷德·德·缪塞)。

尽管我的精神危机已经开始，尽管我努力不再对马克思主义感兴趣，我在流放之前这段时期是我出尽风头的时期。我第一次公开作报告采用的是《社会哲学中的主观主义和个人主义》中的一章，它为我赢得了一片喝彩。这部分地与听众知道我即将被流放到北方有关。后来，我感受过长久的不受欢迎的时期，人们特别地抨击我，撰写辱骂我的文章。我甚至喜欢上了这种不受欢迎的苦味。在流放之前的这段日子，在我仿佛有着春天的气息，充满了很多诗意的成分。这种情绪一直延续到流放沃洛格达的最初阶段。我的思想和心境在《为唯心主义而斗争》一文中有所体现，它发表在《神的世界》上。这篇文章引起了左翼知识分子的

不满，他们大多是一些墨守陈规者。文章的题辞引用的是我所喜爱的易卜生的剧本《建筑师索尔尼斯》中的台词。我从来都不是唯物主义者，也不是实证主义者。这就使得我与左翼知识分子、与他们的“此岸性”发生了彻底的决裂。一直不受重视的精神价值和美的价值占据了上风。我在自己身上领略了二十世纪初俄罗斯文化复兴所创造的精神熏染。这是对个体与社会发生冲突的感受，或许，我要比唯心主义运动的其他代表对此更为感到亲切。关于个体和自由的主题是我一生的主题。我终生都觉得，在与人进行社会交往的所有场合，我固有的才能就会逐渐减弱。而在冲突之中，在孤独之中，这种才能就会增强。

那些年，我所浸润的不仅是精神的熏染，而且还有狄奥尼索斯的熏染。需要解释的是，这并不是阅读尼采的缘故，而是因为我天性中存在着狄奥尼索斯元素，尽管并非主要的元素。我有一种瞬间迷狂的天性，这是我一直固有的，尽管我拥有很强的理性。显然，对此能够作出解释的是我的法兰西血液。值得注意的是，我从来都不醉酒。我能够喝很多酒，却从来不会醉，众皆醉我独醒。在这方面我具有苏格拉底的品质。我也从来不受传染病的侵扰，尤其是集体传染病的侵扰。我不太可能被迷醉。我过于是一个“个人主义者”。但我具有真正的思想迷醉，创造热情的迷醉，幻想的迷醉，空气芬芳的迷醉。在主要方面，我与尼采都不相同，他的基本倾向是“此岸”的，他希望“忠实于大地”，他向往的高度依然在这个世界的封闭圈子之内。我的基本倾向是“彼岸”的，我向往的高度是超验的高度。就理智而论，第二时期的尼采是一个实证主义者，尽管是精致的、深刻的实证主义者，而我是一个形而上学论者。或许，这是因为我具有强烈的二元论因素。我在某个时期体验过被称之为生命喜悦，生命力量高涨的状态。但在我的内心一直保留着对“生命”的初恋。生命的迷狂永远掺合着悲观的情绪。生命的狂喜在深化和发展中所引向

的不是完满的实现，也不是胜利，而是毁灭。正是狄奥尼索斯的熏染把我引向了我生命中最糟糕的、衰颓的时期。这恰恰是流放的后期和流放以后的今天。

有意思的是，我生命力高涨的时期并不是我思想创造高涨的时期。我把许多力量消耗在了与周围环境的冲突上。对我而言，个性解放的问题，个体在社会之上的问题占有中心的位置。我在流放期间的一位同志，一名典型的革命知识分子代表，对我说道："不知道您是否能够站在您希望建立的人们的住宅之上的塔顶，或许，这是一道美丽的风景"。在他看来，他作了一个可怕的假设。我通常被看作毫无希望的"个人主义者"，尽管我在政治上是一个社会民主党人，甚至带有相当左倾的色彩。我强烈地反对俄罗斯知识分子的革命禁欲主义，因为它压制个体，否定个体完满地创造的权利。在布尔什维克主义形成很多年以前，我便与可以称之为俄罗斯革命知识分子的极权主义，个体的良知从属于集团的、集体的良知这类现象发生过冲突。压制个体的趋势一直存在着。当大批的流放者来到沃洛格达时，随之出现了一个愚蠢的问题：是否需要与警察握手言和？有人希望集体地解决这个问题。我则提出，这个问题应该由我自己来解决，正如其他所有道德性质的问题都由我自己解决一样。革命知识分子的纪律是军事性的，它只能通过这种方式来维持。我希望孤军奋战，从不愿意接受任何军事规定。我既不赞成、也不会融合进任何团体，不从属于任何道德团体。在政治上我仍然是一个革命者。但在道德上我是一个战斗的"个人主义者"。我这种"个人主义"在特殊的涵义上仍然是革命的。我故意做了许多与流放者的环境相抵触的事情。

当时，沃洛格达是流放的中心。我在沃洛格达见过很多流放者，其中大部分是社会民主党人，偶尔也有社会革命党人。大部分流放者被遣送到沃洛格达省的小城镇，有的被遣送到阿尔汉格

尔斯克，也有的是结束流放途经沃洛格达。我可以观察到许多东西。几乎所有的流放者都会顺路到我居住的“金锚旅馆”来找我。流放者中间有不少是很好的、招人喜欢的人，他们都是忠于自己信念的人，但和他们交流却非常困难。他们的认识狭窄得可怕。他们的阅读量很大，但普通的流放者的文化水平很低。那些使我感兴趣的事情不能使大部分流放者感兴趣。我被看作个人主义者、贵族和浪漫主义者。不过，在沃洛格达的这些年，有过一些日后的著名人物：列米佐夫、希果廖夫、萨文科夫、追随着流放的妻子而来的基斯佳柯夫斯基，后来成为著名的丹麦作家、当时是油商代办的丹麦人马捷龙格，马克思主义哲学家波格丹诺夫，比我稍晚些到达的卢纳察尔斯基。

我和列米佐夫、希果廖夫、萨文科夫、马捷龙格属于“贵族派”，波格丹诺夫和卢纳察尔斯基领导着“民主派”。“贵族派”在言论上更不依赖于集体，更具独立性，在生活上也更个人化和自由化，和当地社会也有联系，主要是和普通百姓有联系，有时上剧院，我和波格丹诺夫（马里诺夫斯基）的关系十分奇怪。他后来创建了一整套哲学体系，这套体系把马克思主义与经验主义和经验一元论揉合在一起。波格丹诺夫是一个非常好的人，他十分真诚，把自己毫无保留地贡献给了理念，但他与我完全不是同一类型的人。当时我已经被看作完全沉浸于形而上学探索的“唯心主义者”。对波格丹诺夫来说，这是完全不正常的现象。就专业而言，波格丹诺夫是一个精神病学专家。起初，他经常来找我。我发现，他不断地向我提出一些莫名其妙的问题：诸如我每天早晨的感觉，做什么样的梦，对各种情况有什么反应，等等。显然，他认为我潜心于唯心主义和形而上学的行为是我的心理紊乱的标志，他希望确定我的病情发展到了何种程度。但更为有意思的是，后来波格丹诺夫自己发生了心理紊乱，他甚至还在精神病医院呆了一些时日。我却什么事也没发生。我不是精神病学专

家，却很快就发现了波格丹诺夫身上有着某种躁狂症。他是一个安静、温和的偏执狂，执着于自己的理念。在布尔什维克革命时期，波格丹诺夫高尚地克制着自己。他是一个老布尔什维克，和列宁一起出版过许多书籍和杂志。在布尔什维克主义胜利的时刻，他摒弃了丑陋的一面，认为那是不真实的，只能占据微不足道的位置。在流放沃洛格达期间则是另外一副景象。

在我流放期间，列宁还没有选择那种岩石般的意识形态和铁的纪律。这种选择的人才已经确定。我在流放期间的一位同志，后来成了布尔什维克，不久前当了苏联驻巴黎的领事的 A，给人的印象非常和善。他喜欢啤酒和晚会，对理性的问题完全不感兴趣。在沃洛格达，我交往的只是流放者中的一小群，他们组成了“贵族派”，其中有些人我在基辅就有联系，特别是 B·T。此外，我还经常到省地方管理局的代表家去，在那里有时还能遇见具有自由主义倾向的官员。我和被流放的 B 相处得非常友好。她是一名十分聪明、富有教养的女性，是一名真正的哲学家。在我抵达沃洛格达之前，到过雅罗斯拉夫尔，一种阴郁的情绪控制着我；尽管已经是初春，糟糕的自然，糟糕的天气，对流放生活的茫然无知笼罩在心头。到了沃洛格达，这种阴郁的情绪马上就消失了。我和一小部分流放者被留在沃洛格达，大部分流放者被遣送到其它的小城镇。当时的沃洛格达省总督是我的一个远房亲戚，我叔叔的朋友，M 伯爵。这使我享有了某些特权。过了一个半月，我收到了一份公文，被告知可以选择南俄的任何一所没有大学的城市居住。我感到非常惊讶，当即予以拒绝，继续留在沃洛格达。后来才知道，原来是我的教父兼姑父，侍从将官洛普辛—德米多夫对弗·阿列克谢维奇大公说道，他夫人的侄儿和教子被流放到沃洛格达，使她感到很丢脸，要求将他转到南方。弗·阿列克谢维奇大公很快就通知了内务部的同僚和宪兵首脑，结果是我被告知可以转到南方。我认为在道德上这是我所不能接受

的。实际上，我也不觉得沃洛格达的生活有什么特别的痛苦，我甚至喜欢上了这个古老的北方小城市，它非常独特，对我而言，有许多新鲜的地方，因为我不太了解伟大俄罗斯的北方。夏天，我惬意地骑着自行车沿着沃洛格达的周围旅行；主要是凭吊古老的寺庙的遗迹。在沃洛格达，我感到自己非常自由，就某种意义而言，要比在基辅更自由。警察一点都不来干涉我。我能够在流放的专政中为自己争得一份独立性。

*　　*　　*　　*

我的第一本书《社会哲学中的主观主义和个人主义》出版的时候，我正在流放期间。这本书引起了很多争论，其中还包括沃洛格达的流放者的争论。有不少文章讨论这本书。它很快为我赢得了广泛的名声，尽管大量的批评文章都在攻击我。我记得，有一篇报纸上的批评文章还误刊在我的书上。在马克思主义圈子里也讨论着这本书。我成了后来布尔加科夫所称的“自马克思主义转向唯心主义”思潮的主要表述者。当我拿到样书的时候，我对它已经不满意了。我在继续转向唯心主义，转向形而上学，转向精神问题。流放之前，我就专业选择问题到彼得堡停留的时间非常短暂，因为有人在跟踪我。在我的一生中经常出现与各种团体交叉联系的对比。我在表弟 C·B·K 家吃午饭，同桌的还有内务部的一个司长，特列波夫。晚上，我却与司徒卢威和杜冈—巴拉诺夫斯基会晤。司徒卢威对我极为赞赏，他给一位熟人写信，对我寄予厚望。他决定为我的处女作写序。在批判马克思主义中，我的观点比司徒卢威的观点更为左倾。当我第一次拜访司徒卢威时，同时在场的还有斯克沃尔佐夫—斯捷潘诺夫，后来成了有名的布尔什维克，《消息报》的编辑，他写了不少宣传无神论的小册子。我们聚在一起时，斯克沃尔佐夫—斯捷潘诺夫和司徒卢威显得更为右倾一些，我则显得更为左倾一些。当他成为《消息报》的编辑以后，我们就再也没有见过面。自从这次彼得堡之行

以后，我就与批判马克思主义这个愈益倾向于唯心主义的流派接上了文学方面的联系。我是后来在基辅才认识布尔加科夫这个发生过密切联系的人，当时他刚从一次流放中回来，担任着一所工科学院的政治经济学教授。司徒卢威一直比我更是一个政治家，他是由社会主义转向自由主义和民族主义的。我甚至觉得，尽管他是社会民主党党纲的起草者，事实上，他从来就没有产生过社会主义的激情。他更接近伯恩斯坦的观点，后者曾因阐明德国马克思主义的危机一书而名躁一时。我在许多方面接受伯恩斯坦的观点，但我的兴奋点并不一样。

我向往新世界，但加以论证的并不是在辩证地通过革命的社会必然进程的基础上，而是在人的自由和创造活动的基础上。我的革命性较多带有伦理特点，较少带有社会特点。我的观点在不断地进化的过程中。我的两篇文章和我的书一起在马克思主义的圈子中，更多地在传统的左翼知识分子中间带来了坏名声。这就是前已提及的《为唯心主义而斗争》和《哲学唯心主义界的伦理学问题》，后者写于沃洛格达，发表于名躁一时的《唯心主义问题》文集中。该文集的作者是过去的马克思主义者，新“唯心主义者”，还有一部分学院哲学的自由主义代表：诺夫戈罗采夫、特鲁别茨科依兄弟。我的“人格主义”在文章中初露端倪，其中可能显露的不仅是我对康德的亲近，而且还有尼采主题的渗透。文章的题辞我引用了普希金的诗句：“你这王者，孤独地生活，在自由的道路上行走，这是你高傲的智慧所引领的方向”。我的文章发表以后，特鲁别茨科依公爵说道，倘若早知道那上面有这样一篇尼采式的文章，他就不会同意参加这个文集。这一切都不能得到我的马克思主义同志的欢迎。我开始被看作马克思主义的叛徒，尽管我在政治上最少改变。我花费了过多的精力与这个环境作斗争，批判俄罗斯知识分子传统的世界观和传统的精神结构。我认为这是为使长期受压抑的精神得到解放而进行的斗争。

但这妨碍着我从事真正的创造，有时甚至还会歪曲我的思想，使我受到不公正的对待。

在流放的后期和流放以后，我陷入了糟糕的时期，低落的时期，而不是高涨的时期。这段时间我写得很少，尽管我写作很容易，属于效率很高的作家。比起真正的创造来说，我的反思占据了上风。我向往生活的诗意和美，但生活中占据上风的是散文和丑。某个魔鬼践踏了我内心如此热爱的美。我日益感到了与曾经有过联系的周围环境的断裂，我还没有找到任何新的东西，出现了一个空洞的时期，这个时期与人们的交往对我的内在生活不存在任何有意义的东西，在思想领域内也没有什么大的收获。我从来都不是一个真正的政治家，但也不是对政治完全漠不关心。我的身上一直存在着矛盾。当时的社会民主党人对我总是怀着敌意，尽管我与某些人还存有私交。那被称之为自由主义的团体性与我总是格格不入，我不喜欢俄罗斯的自由主义活动家的类型。在这个环境中我起不了任何作用，而且我也不想起作用。指出这种差别是很有意思的。由于我的“唯心主义”和精神探索，社会民主党人十分敌视我，经常讥笑我、讽刺我。社会民主党人的敌视和不容忍的态度是出于下述原因：他们信奉教条并预备以此来烧死“异端者”。自由党人的敌视和不容忍态度则是由于：他们怀疑地认为精神探索是琐碎的小事，尽管没什么害处。

为了参加解放运动，我加入了解放同盟。我与解放同盟的创始人既有思想上的联系，也有私人的交情。1903 年和 1904 年之间，我参加过刚成立的解放同盟的两次会议。会议一次在黑林(德国境内)，一次在莱茵河畔的萨夫豪森召开。美丽的大自然比会议的内容令我更加迷恋。我在那里第一次见到了自由派的地方团体。后来其中的许多人都作为反对党在国家杜马中起过作用，并且在 1917 年的临时政府中担任过职务。他们中有不少值得尊敬的人，但这个环境与我格格不入。解放同盟在第一次俄国革命

之前起过积极的作用，可我的任务并不是撰写关于它的回忆录。一部分人从解放同盟中分化出来，成了立宪民主党的基干力量。我没有加入立宪民主党，认为它是“资产阶级”的政党。我依然认为自己是社会主义者。

我参加了起初在基辅，后来在彼得堡的解放同盟委员会，但并没有按照自己的意愿起到特别的作用，而是体验到了与自由派—激进分子环境的可怕的疏离感，体验到了比革命社会主义的环境更大的疏离感。有时，我代表解放同盟与社会民主党举行会谈。例如：与当时的孟什维克，后来成了苏维埃的要员，人民委员的 X 举行会谈，与马尔托夫举行会谈，与犹太工人总同盟的代表们会谈。在当时充斥俄罗斯的“解放”盛宴上，我的感觉很不好，不知所措，尽管我有积极的禀性，却显得相当消极。我感到自己在社会民主党人那里还相对好一些，但他们不能原谅我对精神和对超验事物的反动（按照他们的观点）追求。我不再满足于批判的唯心主义。当司徒卢威显示出向精神的转变时，我感到了某种亲近的因素。不过，当他决定把政治置放在精神问题之上，并且在政治上向右转的时候，我很快就和他疏远了。令我感到最为亲近的是布尔加科夫，我们的道路在外部现象是交织在一起的。那时的布尔加科夫已经毅然转向了基督教和东正教。我却依然站立在自由精神的立场上。对我而言，与布尔加科夫在基辅关于宗教主题的交谈是富有意义的。

* * * *

我来到彼得堡的最初一段日子参加过一些社会团体和社会抗议活动。我总是感觉不好，我的嗓子不能发出适应社会活动特点的声音。如前所述，左翼知识分子的广大圈子是对首次提出精神文化问题的“唯心主义”运动持否定和敌视的态度的，他们在世界观上追随旧的实证主义。部分选择新意识的知识分子被看作政治上的反动分子。但是，一旦那个中断了与知识分子的实证主义

联系，积极地参加了解放同盟和彼得堡的同盟委员会的，以《生活问题》为基础的“唯心主义”团体，与那些指责“唯心主义者”为反动的知识分子代表交锋时，就显露了那种评价的模棱两可性和毫无根据性。如此一来，新的思想运动就在左翼的“社会舆论”中得到了认可。抨击在解放团体中一起讨论过解放纲领的反动分子的著作是令人难堪的。1905 年革命以后的一代已经不再了解那种类型的冲突，为精神文化而奋斗的许多东西已经获得了。墨守陈规的知识分子及其正统的唯物主义和实证主义已经动摇并显得落后了。更多的知识分子面临着意识的危机。这在审美意识的尖锐化和接纳新的艺术形式方面显得尤为突出。

我痛苦地经历了 1905 年的小规模革命。我认为革命是不可避免的，并且欢迎它。但它所使用的方式和产生的道德后果令我厌恶，激起了我心中的反感。在这场并不完全成功的革命之后，实际上，知识分子的英雄时期已经结束。革命知识分子的传统世界观和意识上禁欲主义的狭隘性，道德上的刻板性，宗教式地对待社会主义的态度已经衰落了；在某些知识分子和半知识分子团体中，由于对革命的失望而开始了真正的道德崩溃。我很难完全接受某种政治革命，是因为我深信真正的革命性是个性，而不是群众；我不能同意在所有的革命中以自由的名义来废除自由的做法。我用勃兰兑斯评述尼采的话来阐明我的立场：“贵族式的激进主义”。但这意味着，我真正的事业是精神革命，而非政治革命。在我写于 1907 年，收入《知识分子的精神危机》一书中的一篇文章里，我相当准确地预言，一旦在俄罗斯真正的革命来临，胜利的将是布尔什维克。

我完全远离政治，把自己贡献给为精神、为改变知识分子的意识而进行的斗争。但社会问题总是折磨着我，我不得不周期性地参加我与之格格不入的社会斗争。在国外，在侨居时期，我在新思想的基础上返回到了我青年时代的某些社会思想上，关于这

一点后文还将提及。我明白，我永远是一个革命者，其原因恰恰是，我反对革命和革命者。这种革命性与我的人格主义有关，与我的自由激情有关。我终于意识到了那个真理，精神就是自由和革命；物质就是必然性和反动，它赋予了革命以反动的特征。“宗教大法官”的主题就是基本主题。为了面包同意放弃精神的自由。

我不止一次地扪心自问：是否我的性格中存在着不宽容性？我有时很宽容，有时很不宽容。这是一个复杂的心理问题。我根本不是教条主义者和正统派（不论是什么样的正统派），后者总是不宽容和狂热的。我不是狂热分子，没有意识的偏狭。我甚至还有很大的信仰宽容性，宗教宽容性，这跟认可良知的神圣自由有关。但是，当我与压迫自由的强力进行斗争的时候，为被蹂躏的价值而奋斗的时候，我通常会极端地不宽容，甚至不惜与过去的友人决裂。我一生与很多人决裂过。我在争论中非常尖刻，有时达到了狂怒的程度，因此，关于我有很多矛盾的看法。我的思想经常容易被激怒，我常常激烈地反对各种派别。当谈话涉及某些理念时，我常常显得很沉重。别人就很难和我交谈。尽管如此，我仍然是一个信仰宽容的人。人是一种矛盾的存在。我常常是自己激烈的禀性的牺牲品，但别人也成了它的牺牲品。我的不宽容性具有道德的特性，而非教条的特性。在此，道德的不宽容性所反对的或许正是我从来不能忍受的道学家—立法者。我从来不主张对人进行私人的评判，我是非常宽厚的。但这只是在我没有遇到强盗之前，在没有触及到我的关于自由、关于个体价值、关于创造的权利的主题之前。我与二十世纪初文化复兴的关系是如何形成的呢？这些关系十分复杂。托尔斯泰主义和马克思主义的积淀受到了排挤，但还没有完全消失。我终生对马克思主义都怀有特殊的感情。迄今依然如故。我非常了解马克思主义，因为我了解的不仅是它的表象，而且是它的内涵。

二十世纪初俄罗斯的文化复兴与风云人物的相遇

1904年秋季，为了编辑一份新杂志，我迁居到彼得堡。去彼得堡之前，在我的生活中发生了几件重大的事情，它们改变了我的生活。在我的生活中，1904年夏季具有重大的意义。我就在这时遇见了我的生活伴侣莉季娅。她的天性原就是宗教性的，经过革命以后，这尤其显得珍贵。在她身上形成的宗教信仰深刻而坚定，它不止一次地支持过我。她是一个具有超常精神性的人。面对死亡，她显得像一名圣者。在共产主义革命的高潮时期，她改信了天主教，初期体验了天主教狂热的偏执。随后，她的宗教倾向变得跟我愈益接近了。她认为自己是圣灵教会的成员，她具有无可怀疑的诗歌天赋，在她身上会周期性地闪现诗歌的灵感。她写过一些挺有意思的诗作，发表过一些，但她没有什么发表的兴趣。米·格尔申宗和维·伊万诺夫对她的诗歌评价颇高。我们生活在一起，经历了多少事件呀！但谈论这一切并不是本书的任务。

冉妮娅，莉季娅的妹妹，自1914年起就和我们居住在一起，这种情形一直持续到今天。她是我的好朋友，总是十分关心我。她是不多几个能很好地理解我的人之一。她具有罕见的智力，超常的仁慈，预测未来的真正天赋，永远贪婪地探索精神秩序的问题。长期的疾病没有妨碍她精神的高度紧张。这是一个超常的

人，我们的关系也是超常的。她对我的生活有巨大的影响。我们的共同生活是在精神沟通中度过的，我对这种沟通殊为感激。不过，这一切都在本书的限域之外，尤其是在哲学方面。

出自马克思主义的“唯心论者”和出版《新路》杂志的“新宗教的”代表之间有过一次相遇，后者首推梅列日柯夫斯基夫妇。新杂志的设计原本由谢·布尔加科夫和我拟定的。后来则决定接管已有的《新路》杂志，给它注入新的因素，对它加以改造，在“新路”小组中，在“唯心论者”（不太确切的命名）小组中，主要从事宗教的探索。但《新路》杂志的原有定位主要是文学，我们则希望它是哲学的和社会学的。但《新路》杂志的强项是宗教—哲学协会的活动记录的出版。调整以后的杂志在文学部分仍由旧《新路》的原班人马主持编辑，我们则主持哲学和政治部分的编辑，各色人等达成了一种协调。但这协调并不稳固，出版了几期以后，这种折衷形式的《新路》便难以继续生存下去。随后，新杂志《生活问题》创办，它在革命开始的困难条件下，维持了总共一年时间。杂志的出版者是德·叶·茹柯夫斯基。文学栏目的编辑是丘尔柯夫。《生活问题》具有预言的意义，它折射着那个时代的各种思潮，是俄罗斯杂志史上的一个新现象。但杂志并不存在有机的整体性。它首先应该反映知识分子世界观的危机、那个时代的精神探索、理想主义、向基督教的运动和新的宗教意识，把这种意识与尚未在旧杂志中找到位置的文学新思潮和解放同盟的左翼政治，以及更自由的社会主义者结合在一起。进入彼得堡，我得以与我以前感觉很遥远的文学世界相遇。我仿佛永远在期待着与他人的相遇，这或许是我的一个弱点。我沉浸于二十世纪初精神文化复兴的紧张和浓缩的氛围之中。前些年在我内心发生的东西。精神的气息与狄奥尼索斯的气息的结合，与我在新的彼得堡氛围中找到的许多东西相对应，但它们是有差别的，而且这些差别往后更加扩大。如今已经很难想象当时

的那种氛围。当时的创造热潮中的许多东西都渗入了俄罗斯文化往后的发展，至今仍是所有俄罗斯的文化人的财富。

那个时代充斥着创造热情的沉醉、创新、张力、奋斗和挑战。在那些岁月里，俄罗斯送出了许多天才。这是俄罗斯的一个觉醒时代，催生了独立的哲学思想、诗歌的繁荣、审美感觉的敏锐、宗教的不安与探索、对神秘主义和通灵术的兴趣。新的灵魂开始显现，打开了创造生活新的源泉。他们看到了新的曙光，把日落西山的感觉与旭日东升的感觉和改造生活的希望结合在一起，甘愿为之而毁灭。但是，一切都发生于一个相当封闭的圈子里，他们远离了广泛的社会运动。在这场俄罗斯文化复兴中，自始便漾入了颓废的因素。有时仿佛令人觉得，洋溢着一种温室的气息，缺乏清新的空气流动。精神文化复兴出现于革命时代的前夕，伴随的是旧俄罗斯濒临灭亡的痛楚感觉。存在的是亢奋和紧张，不存在真正的喜悦，如同常见的状态，创造的和严肃的因素与模仿和时尚的因素掺合到了一起。太多的人们突然变成了唯美主义者、神秘主义者和通灵论者，他们鄙夷伦理学，蔑视科学。某些迟到的理性主义者和实证主义者在当时不可能受到青睐。受到青睐的唯有四十年代的唯心主义者和浪漫主义者、六十年代的唯物主义者和思想现实主义者、七十年代为人民的利益和解放而献身的民粹主义者、九十年代的马克思主义者。那个时代的文化—精神运动是一种独特的俄罗斯浪漫主义，它在精神上最少古典主义特性。顺便提一下，浪漫精神更多情况下是爱欲和美感高于伦理。二十世纪初的文学与十九世纪文学的伦理传统相决裂了。但是，旧俄罗斯的批评家不能给予评价的陀思妥耶夫斯基和托尔斯泰的遗产，成了这些俄罗斯天才们极为关注的命题。他们重新返回到陀思妥耶夫斯基和托尔斯泰那儿。这一点，在德·梅列日柯夫斯基的杰作《列·托尔夫斯泰与陀思妥耶夫斯基》中十分明显。在抵达彼得堡之前的旅途中，我一直在饶有兴味地阅读这本

著作。

早在十九世纪末，我们这儿已经出现了与知识传统的唯物主义和实证主义、艺术中的功利主义相决裂的思潮。在《北方导报》和《哲学与心理学问题》上便刊登了那样一批文章。在马克思主义阶段以前，我经常阅读这些杂志。阿·沃伦斯基是文学批评中最初的哲学唯心主义的维护者之一，他希望批评能够站在伟大的俄罗斯文学的峰巅上，首先站在陀思妥耶夫斯基和列·托尔斯泰的高度上，尖锐抨击了依然在广大的知识圈中具有很大权威性的杜勃罗留波夫、车尔尼雪夫斯基、皮萨辽夫的传统俄罗斯批评。这是与“教化”传统的一次决裂，但沃伦斯基的写作方式令人不太愉快，他的哲学立场也不太坚定，历史视野也相当缺乏，这都妨碍了他的批评产生广泛的影响。产生更大影响的是德·梅列日柯夫斯基。他那本关于列·托尔斯泰和陀思妥耶夫斯基的著作有很大的重要性。他尝试着揭示伟大的俄罗斯天才之创造的宗教意义，尽管他的批评过于简略。他激发了文学中的宗教不安和探索。瓦·罗扎诺夫很早就开始写作，但他的重要性之显露要晚一些，那已经是宗教—哲学协会成立和《新路》杂志出版以后的事了。

新的流派主要受到了陀思妥耶夫斯基和列·托尔斯泰的影响，其中也包括了弗·索洛维约夫和一些西方人物——尼采和象征主义者的影响。这是文学艺术的新审美意识和新思潮的时代。但社会—审美因素要比十九世纪显得更为薄弱。哲学新思潮伴随着文学新思潮一起出现。但哲学创造的主要著作尚未出现。人们开始为俄罗斯哲学思想寻找传统，从而在斯拉夫主义那里，在弗·索洛维约夫那里，尤其在陀思妥耶夫斯基那里找到了它们。我的哲学起源最初便与转折的特征相关联。我接触马克思主义与大部分左翼知识分子不同，带有其他的哲学文化的根基。我是通过康德和叔本华、通过陀思妥耶夫斯基和列·托尔斯泰、通过尼采和易

卜生才接触它的。我与通灵术的思潮有过实际的相遇。和列·舍斯托夫与谢·布尔加科夫的交流对我影响不小。我毕竟在彼得堡的氛围里接受了许多新东西，生活的新侧面都展开在了我的面前。对我而言，问题的提出便十分复杂，我同时也在与文学艺术的关系中得到了充实和丰富。我结识了许多有意思的人物，但与此同时，我很快就感觉到，那个时代的彼得堡空气中有毒素的播散。存在着双重分裂的东西，存在着双重分裂的思想的人们。不存在意志刚强的选择。到处弥漫着俄罗斯前所未有的病态神秘主义的肉欲。

《生活问题》杂志是一切思潮交会的桥梁。它的同仁来自各个世界，又走向各个世界。除了布尔加科夫和我两位编辑以外，参与杂志的还有：德·梅列日柯夫斯基、罗扎诺夫、卡尔塔舍夫、维·伊万诺夫、索洛古勃、勃洛克、别雷、勃柳索夫、弗兰克、彼·司徒让威、特鲁别茨柯依公爵、诺夫格罗采夫、泽林斯基、金斯佳柯夫斯基、沃尔日斯基、埃恩等人；在政治家中间，还有激进——解放者和几位更自由的社会民主党人。回忆《生活问题》的参与者，我便会伤心地想到，如今我已很少时间和他们在一起了，而且与其中的许多人在思想上处在敌对的状态里。我在巴黎几乎没遇见他们中的任何一个。有几位相当敌视我的人，如德·梅列日柯夫斯基和彼·司徒卢威认为我几乎就是一名布尔什维克。《生活问题》并不是一个有组织的机构。存在过一个探讨政治和经济问题的同仁圈子，但它被隔绝起来了，而与杂志的核心和主要目标很少有联系。

我在彼得堡与梅列日柯夫斯基夫妇的相遇具有最为重大的意义。经过相当短暂的频繁交往，与季·吉皮乌斯建立真正的友谊之后，我们一生的大部分时间都是敌对的，最后甚至失去了会面和交谈的可能性。这是一件可悲的事情。我并非总很清楚为什么会造成这种局面。当然，我们属于不同的灵魂类型，但许多东西

只能以这方面或那方面的好斗性来解释。梅列日柯夫斯基夫妇总有一种建构自己的小教会的潜在倾向，他们很难和尽管与他们有共同的期望，却远离他们，批评他们的文学思想的人们友好相处。他们有很强的宗派权力欲。围绕他们的是一股神秘主义的气氛。1905年冬天，我的许多夜晚都是在与季·吉皮乌斯的交谈中度过的，这种谈话有时甚至持续到深夜三点钟。然后，我们便开始了频繁的通信。对季·吉皮乌斯我一直保留着特殊的态度，尽管我们住在同一城市却不相往来，分属于不同的世界。我有时还会梦见她，这其中存在着某种沉重的东西。我觉得，季·吉皮乌斯对我相当好。我认为她是非常出色的人，尽管也非常令人痛苦。她那蛇一般的冷漠总是让我感到沮丧。在她身上缺乏人类的温情。显然那混合阴阳两种天性，很难辨别哪一种更为强烈。那是一种真正的痛苦。季·尼天生就是一个不幸的人。我极为欣赏她的诗歌。但她并不是一个诗歌的生存，而是像当时许多诗人一样，是一个反诗歌的生存。尽管那是一个诗歌复兴的时代，我在俄罗斯文化复兴的氛围中，总是痛苦地感到一种诗性的匮乏。我很不喜欢诗人，他们那极端的自我中心令我很不愉快。

我与梅列日柯夫斯基本人没有什么私交，尽管这未必没有可能。他从来不听别人的意见，也不关心别人。在梅列日柯夫斯基的沙龙氛围里，有着某种流动在空气中的超个性的东西，某种或许会在宗教集团中经常出现的不健康的魔力，而且那是一种非理性的和非福音书的宗教团体。后来，我在斯蒂纳主义中也感到了这一魔力。梅列日柯夫斯基总是阻止人谈论其他的“我们”，希望引向与他们密切交往的这个“我们”的群体。德·费洛索弗夫属于这个“我们”，别雷一度也几乎进入其中。他们把这个“我们”称之为“三者之秘”。肉体之秘在其中敞开的圣精神的新教会便应该这样构成。我那最初的和激烈的人格主义（人们至今还不恰当地称之为个人主义）与之是相冲突的。就我的性格而言，

我与那个“我们”是格格不入的。但是，我也同样认为自己是“新宗教意识”的表述者，在某种意义上至今不变初始的看法。梅列日柯夫斯基家的氛围，出于反动，恰好适合于我向斯拉夫教会的转变。由于我经常的抵抗，从当时的各个彼得堡思潮中，我获得了发生于内心的宗教进程的推动力。还在我抵达彼得堡之前，我便对彼得堡宗教—哲学社团产生了兴趣。我甚至还用化名在《解放》上写过关于它们的文章。这些社团作为关心宗教骚动的俄罗斯文化和文学的代表们与传统的东正教教会等级的代表们的相遇，是十分出色的。担任这些协会主席的是如今的谢尔盖都主教。罗扎诺夫的命题有很大的影响。撰写过关于启示录的著作的“人间天堂”的信徒捷尔纳采夫也同样有很大影响。人们谈论基督教与文化的关系。中心是关于肉体、关于性的主题。梅列日柯夫斯基从罗扎诺夫那里得到了这一主题，后者在这方面是创始者，更有独特的见解。

我认为在基督教意识面前提出这些新问题有巨大的意义。与之相关的是，我拥有了接近基督的可能性。但是，作为一名受过哲学正规训练的哲学家，我发现在这个非哲学的环境中存在着许多概念的混乱。梅列日柯夫斯基在“肉体”这一符号上有着惊人的混淆现象，我曾多次提醒过他这一点，但他在语词组合中体会到了一种迷狂。据我看来，混乱在于，实际上在基督教历史中的“团体”并非不足，而是太多，不足的是精神。新的宗教意识是精神的宗教。但我认为，“精神”与“肉体”的对立本身是虚假的。问题在别处，在自由和奴役的对立之中。在二十世纪初的文化复兴中有着过多的异教成分，这是敌视自由和个性的反动因素。另一方面，我与弗洛连斯基的某些莫斯科心态也有冲突。

在梅列日柯夫斯基的环境中，起初吸引我的是对日常性的抗击。但我是一个永远不会沉溺于魔幻氛围中的人。在此存在着一系列的原因。首先，就性格而言，我倾向于作出积极的反应，对

周遭环境加以抵抗。我无限地热爱自由，它与一切魔幻氛围相悖异。我永远为个性的独立而奋斗，不允许把它混溶于集体的力量和消散于无个性的自然力之中。我内心总是对企图征服和击败他人的力量持批判的态度。自由的热忱和个性的热忱，最终也就是精神的热忱，我总在抗击二十世纪初的主流氛围。那个时代各种不同的思潮只是触及了我灵魂的外壳。我渴求沟通，渴求结识新人、体验一切，渴求扩大自己的知识，渴求圆满，但这很少触动我生存的精神核心。我永远是一个多层次和多侧面的人，这就使得我的生活变得非常复杂和模糊，由此也产生了不少关于我的错误评判。我十分希望沉浸在时代的精神潮流中，去把握它们的涵义，但我并不屈从于它们。因此，无论在马克思主义中，还是在东正教中，我都是一个孤独的局外人。我违背了所有人的期待，总是返回自身。二十世纪初的文学之创造热情丰富了我的主题，深化了我的思想。我从与那个时代的人们的交往中获益良多。我再重复一遍，那个激荡的时代给俄罗斯人输送了不少天才。我对这一点评价甚高。但是，威胁着精神自由的魔幻氛围并没有在深处感染我。我内心依然留有不少与之抵触的东西。回顾自己的一生，我可以说，没有一种氛围，哪怕它具有强烈的穿透力，能够在深处攫获我。我的强大与弱小都系乎于此。我能保持众人皆醉我独醒的状态。我青年时代的通灵术氛围、社会民主党人的极权主义革命性、梅列日柯夫斯基夫妇的新宗教意识氛围、人智学的诺斯提教派、狄奥尼索斯的自然力、弗洛连斯基的魔幻东正教，影响着布尔什维克的革命自发力的强大魔法，都不能够控制住我，逼迫我离开精神的自由和个性的良知。与此同时，我却与这一切运动和探索都有联系，我仿佛觉得，早已内在地认识了它们，当人们误认为我是通灵术协会、共济会的成员，诸如此类的情况时，我会感到很可笑。这仅仅意味着对我的性格、我不能适应隶属任何组织的特点的完全无知。我在许多方面都与此相悖，

我远离各个圈子，经常与他们公开决裂，甚至搬迁到另一个城市。这是我的履历中一个典型的特征。我总是非常反感对词藻的玩弄、温室的氛围，隔绝于一个狭窄的圈子里、期待他人褒赞的诗人的自我中心、沉溺于通灵术思潮的不自觉的虚伪、新鲜空气和宇宙空气的匮乏。在我接近那个时代的智性和灵魂的运动时，我有点儿减弱了自己的社会兴趣，把它置于次要的地位。我认为这是我的一个缺失。这是文化精英的利己主义。

与梅列日柯夫斯基夫妇的交往对我有很重要的影响。我由此认识了一个此前并不知晓的灵魂结构。恰恰是在二十世纪初，在我们中间出现了思想双重分裂的人们。梅列日柯夫斯基是完全站在欧洲文化高度上的俄罗斯作家。他是最初将尼采的要义引进俄罗斯文学的人士之一。梅列日柯夫斯基是一名多产作家，他的整个创作都在揭示隐秘的双重性、双重涵义，选择的无力，对语言呼应现实的无意志力，例如："基督与反基督徒"、"精神与肉体"、"最高的和最低的深渊"。俄罗斯文学对真理的热爱和道德的热忱在梅列日柯夫斯基那里消失了。在他那本关于列·托尔斯泰和陀思妥耶夫斯基的著作中，有许多论述托尔斯泰的创作的精彩篇章，但这本著作主要是抨击托尔斯泰的。梅列日柯夫斯基完全没有体会到托尔斯泰抗击谎言和伪理的正义性，而所谓的历史和文明恰恰在这些谎言和伪理之中栖息着。他希望确立和神化历史的肉体，这一点，弗洛连斯基和新组织的东正教徒在其后又以其他方式作过努力。在梅列日柯夫斯基那里找不到俄罗斯式的同情与怜悯，这些东西整个儿都被看作来自佛教。梅列日柯夫斯基宣传尼采化了的基督教。他具有尼采本人所没有的查拉图士特拉的英雄精神、对峰巅高度的向往、在对痛苦的承受中独特的禁欲。梅列日柯夫斯基和当时的许多俄罗斯人一样，在他身上，尼采主义是与性狂欢紧密结合的。我总是觉得，梅列日柯夫斯基本人远离那个"肉体"，倾向于神化它，赋予这"肉体"以心灵—

审美特征。他有时也使用“自由”一词，但自由问题在他那里并不存在，他从来都没将它提出来。“肉体”吞噬着他的自由。自由是精神，关于自由的主题的缺席是我最感到疏远的事。须知，这也是一个关于人的尊严的主题。在他那里，“肉体”转化成了性的象征。

当梅列日柯夫斯基论述安娜和渥伦斯基对抗卡列宁的刻板和伪善的爱情之真理时，他是完全正确的。但这一主题应该把它变形为抗击贬损人的法律和权威的为争取人的自由和尊严而进行的斗争。梅列日柯夫斯基在对肉体和精神的混合中，在性的神秘唯物主义中，把它给湮没了。精神是自由，而不是对肉体实施禁欲苦行般的否弃和扼杀。在罗扎诺夫那里，命题并不具有那种心灵—审美的特征，“肉体”和“性”意味着向前基督教、犹太教和异教的回归，但肉体和性的这一平反敌视自由，是与作为精神自由的个性价值相冲突的。尚未改造过和尚未精神化的性是人的奴役，个性向种族自然力的投降，在罗扎诺夫那里并不存在个性。在他那里，生命获胜并不经由向永恒生命的复活，而是经由生殖，也即个性散落成许多新生的个性，种族的生命也得以在其中延续。罗扎诺夫宣扬的是永远生殖的宗教。在他看来，基督教是死的宗教。梅列日柯夫斯基在这一点上并不追随其后。他的性不是生殖的。罗扎诺夫是自然的，梅列日柯夫斯基身上没有一点自然的东西。但在自然的涵义上，性会转化成一切文学创作都美化过的心灵状态。在我、罗扎诺夫和梅列日柯夫斯基三人之间存在着鸿沟，因为对我而言，自由和个性的问题也即精神的问题，而非置于必然性控制下的肉体的问题，是基本的问题。这丝毫不意味着梅列日柯夫斯基所对抗的禁欲主义精神。但个性与自由问题被置放在中心，意味着道德因素起着很大作用。冷淡地对待人的尊严，唯美的非道德主义是与我相悖异的。关于罗扎诺夫，还需要作专门的论述。

瓦·罗扎诺夫是我一生所遇见的最不寻常、最独特的人士之一。这是一个真正的罕见人物。他身上有着典型的俄罗斯特征，同时他与任何人都毫不相似。我总是觉得，他是在陀思妥耶夫斯基的想象中诞生的，在他身上有些东西与成为天才作家的费多尔·巴甫洛维奇·卡拉玛佐夫相似。从奇特的外表来看，他很像一个头发棕红的柯斯特罗姆的狡猾的庄稼汉。说话的声音低沉暗哑，唾沫飞溅。他总是向你凑近耳朵，唾沫飞溅地诉说惊人的思想。不过，我并不打算撰写回忆录。我只想揭示与罗扎诺夫的相遇在我的内在经历中所起的作用。阅读罗扎诺夫的作品总给我愉快的感受。他的文学天赋极为惊人，称得上俄罗斯散文中最大的天才。那是一种真正的语词魔法。当你用自己的语言去叙述他的思想的时候，它们旋即就会消失。罗扎诺夫与我的私交甚好，我认为他是喜欢我的。他经常称我为阿童尼，有时也称我为老爷，对我以"你"相称。关于我的《创造的意义》，他撰写过十四篇文章。他同时赞扬和抨击这本书，发现其中的西方精神。没有人对我有过如此的注意。我们的世界观，尤其是人生观分属两个截然对立的类型。我高度赞赏他对历史上的基督教的批判，对基督教在性问题上的伪善之揭露。但在罗扎诺夫与基督教的尖锐冲突中，我站在基督教的一边，因为这对我意味着站在个性对抗种族的一边，精神的自由对抗人的形象湮没其中的肉体的客体化魔力的一边。罗扎诺夫不是教会的敌人，而是那个以死的美丽迷惑世界的基督的敌人。他喜欢教会的许多东西。在教会中有许多肉体，许多肉体的温暖。他说过，他喜欢蜡烛更甚于上帝。蜡烛是具体肉感的，上帝是抽象的。当他与几位神父坐在一起共进晚餐的时候，当桌上摆满了一顿丰盛的传统鱼宴的时候，他的感觉十分良好。他没有精神上的同志，几乎没有人理解他的命题，他非常寂寞。罗扎诺夫确信，肉体在教会中不是不足，而是过剩。这使他感到愉快，令我感到疏远。经过我的倡议，在彼得堡建立了

宗教哲学协会，在第一次会议上。我宣读了《基督与世界》的报告，反驳罗扎诺夫那篇出色的文章《论最甜蜜的耶稣和世界之痛苦的果实》。这并没有影响我们友好的关系。他热恋莉季娅。去世前一个月。在共产主义革命的高潮时期，罗扎诺夫还和我们一起待在莫斯科，甚至还和我们一起过夜。他使人产生沉重的印象，一个劲儿地絮叨，但有时也发表精彩的言论，他曾凑近我的耳朵说过："我向上帝祈祷，但不是你们那个上帝，而是奥齐里斯[①]，是奥齐里斯。"罗扎诺夫给人留下的印象是，他是一个不断改变自己的看法，不断自相矛盾，不断地适应的人。但我认为，他一直是他自己，在主要方面从来没有变更。在他的作品中有某种削弱了的和碎裂了的东西，他在性的问题上大为趋合时尚。我曾经为此写过一篇文章《论俄罗斯灵魂中永远的村妇习性》。罗扎诺夫的影响与灵魂的整个影响是相对立的。但他仍然是我们中间最杰出的现象之一，最伟大的俄罗斯作家之一，尽管受到了报纸的诋毁。正统思想的维护者并不能轻易地回答他提出的问题。他出身于保守的集团，却给他们以反戈一击。但是，我发现，右翼东正教徒们认为罗扎诺夫要高于弗·索洛维约夫，给他以很大的谅解。罗扎诺夫不是用逻辑，而是用肉体来思考的。他的整个生存都浸润着神秘主义的肉感。他具有对犹太主义和异教的出色直觉。但他关于宗教历史的认识水平并不高，有如当时人们在此领域对科学所知甚少一样。回忆罗扎诺夫给人以温暖的感觉，这是我在彼得堡环境中最出色的相遇之一。

* * * *

二十世纪初的文化复兴的不幸在于，其中的文化精英被隔绝在一个很小的圈子里，而与那个时代广大的社会思潮相分离。这具有致命的后果，甚至感染了俄罗斯革命。我本人便感到了这种

① 古埃及自然的死亡与复活之神。

绝缘性，尽管我的社会本能并未消失，与社会民主党人还保持着联系。那个时代的俄罗斯，生活在各个不同的层次上，甚至生活在各个不同的世纪里。文化复兴不可能获得如此宽广的社会辐射范围。我前面已经说过，在左翼知识分子圈内，不仅革命的社会主义知识分子，而且自由的激进主义知识分子，其世界观依然是陈旧的。文化复兴的许多支持者和发言人都是左派，同情革命，但他们淡漠于社会问题，专注于哲学、美学、宗教、神秘主义的新问题，而与积极投身于社会运动的人们截然不同。当我置身于协会的聚会时，我非常痛楚地感到了这一点。我所熟悉的异化感觉攫获了我，它不仅存在于社会活动家的环境中，而且也存在于文化精神的环境中。《生活问题》最初期望文化复兴与社会思潮相互接近的尝试是那么衰弱无力。它的结果出现得相当晚，人们已经遗忘了《生活问题》。俄罗斯文化复兴与不具备道德特性的灵魂结构有关。存在着审美软化，不存在意志刚强的选择。它更多地与德国的浪漫主义运动相似，而不同于包含着社会和革命因素的法国浪漫主义运动。二十世纪初的创造理念，仅与那个时代的天才人物有关，它不仅没有广大的人民群众，而且还没有吸引广泛的知识群。革命是在公正的标志这一在哲学上显得初浅和陈旧的世界观上展开的，最后是布尔什维克取得了胜利。在俄罗斯的革命中，存在着高级的文化阶层和低级的知识者和人民阶层的断裂，它的不可通约性远远大于法国的大革命。法国大革命的活动家受到卢梭的思想和十八世纪的哲学的启发，达到了那个时代的思想高度（这并不依赖于它的实际评价）。俄罗斯革命的活动家受到的是陈旧的俄罗斯虚无主义和唯物主义的启发，对自己时代的创造性思想的问题十分冷漠。使他们感兴趣的不是陀思妥耶夫斯基、列·托尔斯泰、弗·索洛维约夫、尼·费尧詈夫斯基和皮纪初的思想家，而是楚看他们，在文化上，他们的理解并未超过

普列汉诺夫。

我本人也属于这个时代，和文化复兴的许多创造者来往密切。但是，如前所述，我从来不和我的时代的任何运动完全相融合，许多东西都与我格格不入。我灵魂深处的许多东西让我觉得是虚假的，矫揉造作的。这是一个灵魂大为膨胀的时代，也是一个灵魂软化的时代。维雅切斯拉夫·伊万诺夫说过，对狄奥尼索斯精神而言，重要的不是"什么"，而是"怎么"，重要的是迷狂的热情之体验，它独立于所面临的现实。狄奥尼索斯精神渗透于俄罗斯，攫获了最高的文化阶层。酒神狂欢成了一种时尚。人们寻求着迷狂，但是，这并不意味着，这些迷狂的寻求者在天性上就是迷狂的。但是，人们更少地关注经验的、超验的、智力可以达到的现实。爱欲牢固地控制了逻各斯，这意味着对个性和自由的冷漠。安德烈·别雷，一个非同寻常地灿烂、独特和创造的个体，曾经这样谈论自己，他没有个性，没有"我"。有时甚至让人觉得，他因此而感到骄傲。这仅仅向我证明了个体和个性之间的差别。浪漫主义者拥有灿烂的个体，但他们的个性色彩非常淡薄。在个性之中存在着道德的、价值的因素，它不可能仅由迷狂来界定。所以，对个性而言，根本不存在无差别的事物，重要的不仅是"怎么"，而且是"什么"。俄罗斯文化复兴的颓废因素瓦解了个性。饶有意味的是，当时人们希望克服个人主义，而"聚合"的理念、聚合的意识、聚合的文化在某些圈子中十分引人注目。但此处的聚合性与霍米亚科夫的聚合性是有区别的，它更多地与瓦格纳关于各民族的集体文化，以及通过艺术实现宗教复活的理念有关联。维·伊万诺夫是克服个人主义的聚合性文化的主要理论家。俄罗斯的文化复兴要求返回远古的源头，返回大地神秘主义，返回宇宙宗教。维·伊万诺夫几乎把狄奥尼索斯精神与

与此同时，传播着教育的……

……域文化、艺术

家一创造者不愿意停留在与各民族生活相脱离的个人主义的自由之时。那时，有着相当大的创造自由，但人们寻求的与其说是自由，莫如说是创造的制约。与世隔绝，自我煎熬，脱离人民生活的文化精英以此来补偿自己。在温室的氛围中渴念各民族的、有机的、集体的、“聚合的”文化。但那个时代的创造者没有一个人同意以某个现实集体的名义来限制自己的创造自由。这真是命运的讽刺。在俄罗斯，文化创造的个人主义就这样被压抑住了，人们尝试着建立各民族、集体的文化。但这经历的是一个怎样的文化断层呵！这一切都发生在最高的文化阶层被放逐和挤迫出生活以后，俄罗斯文化复兴的一切创造者仿佛都成了废弃物，在最好的情况下能得到的就是蔑视。“聚合”实现了，但根本不同于十九世纪末和二十世纪初的人们所寻觅的那样。我认为，这里存在着某种对俄罗斯而言的深刻而典型的东西，存在着对它的命运而言的悲剧性因素。俄罗斯人民具有一种独特的集体主义精神，那是普通的社会学所无法理解的。我有条件地使用“集体主义”一词，似乎要比共同性要确切一些。我们这儿根本没有对欧洲历史和欧洲人道主义而言十分典型的个人主义，尽管对我们而言，个性与世界和谐的冲突（别林斯基、陀思妥耶夫斯基）十分典型。但是，集体主义在民粹派中间存在着。无论左派和右派，无论在俄罗斯宗教和社会思潮中，还是在基督教类型中，都存在着集体主义。霍米亚科夫和斯拉夫派、弗·索洛维约夫、陀思妥耶夫斯基、社会主义者、二十世纪初的宗教社会流派、尼·费多罗夫、瓦·罗扎诺夫、维·伊万诺夫、安·别雷、彼·弗洛连斯基——全部反对个人主义的文化，全部都寻求集体的、有机的、“聚合的”文化，尽管他们的理解各不相同。如今，俄罗斯的文化人士只能幻想创造的自由，幻想个体的独立和尊严。这就是俄罗斯的命运，俄罗斯的双重属性。

在那个风起云涌的时代之各种思潮里，在第一次、但规模不

大的革命四周，存在着一种"神秘主义的无政府主义"。这一思潮传播面并不广，只是彼得堡在文学圈子里流传。但我觉得，关于它的回忆，不知怎么地很有意思。"神秘主义的无政府主义"的代言人并不是我，而是格奥尔基·丘尔柯夫和维雅切斯拉夫·伊万诺夫。我甚至是这一倾向所接受的那些形式的反对者。但我毕竟相信，我是第一个神秘主义的无政府主义者，关于这点，我曾与梅列日柯夫斯基夫妇和其他人谈到过。这非常明显。我总具有无政府主义的潜在趋向，这使我区别于社会民主党人和自由一激进的解放者。在这方面，我尤其和彼·司徒卢威发生冲突，他越来越成为一个国家强力政权的拥护者了。与此同时，我的无政府主义具有形而上学的基础和神秘主义的色彩。神秘主义的无政府主义高呼的"不接受世界"的口号是我的生活的本真口号，是我的形而上学的自然，而非某个时代的诱惑。自由的范畴是我的宗教人生观和宗教思想的基本范畴。我捍卫作为最高原则的自由，抵制对权威和政权的任何神化。而今，在我的精神之路的终点，我依然觉得自己曾经是一名"神秘主义的无政府主义者"，尽管我并不愿意使用这个已被败坏了名声的词组。虽然如此，我却是那时彼得堡文学界的"神秘主义的无政府主义"的反对者。这个时髦流派的许多东西都让我不愉快。我仿佛觉得，那种神秘主义的无政府主义对真理很冷漠，它确立了自由，却与真理毫不相干，不是为着个性而确立它。我同样仿佛觉得，神秘主义一无政府主义的自由是轻松的，而自由在当时是多么地困难呵。我觉得，这一流派不够严肃，它携有单一的文学特征，具有唯美主义因素。

当时在我的内心正酝酿着转向基督教的运动。我觉得神秘主义一无政府主义流派的影响是分解了的。显然，我是另一种涵义的"神秘主义一无政府主义者"，我与当时的神秘主义一无政府主义类型截然不同。至今，我仍是一名神秘主义的无政府主义

者。在此涵义上，上帝首先是自由，是摆脱世界之诱惑的解放者。上帝之国是自由和无政权的王国。我以为，政权和统治的社会范畴不可能引向上帝和上帝与人和世界的关系。在我生活的彼得堡时期，我很早就与曾经周旋其中的那个文学环境脱离，并起而抗击它。令我感到不快的是，这个文学环境轻易地适应了1905年革命氛围的特征，而在那个氛围中有许多糟糕的东西。我一直厌恶玩弄词藻。流亡期间，在巴黎的法国文学环境中，我同样碰上了这种情况，在那里，不是语言变成了肉体，而是肉体变成了语言。语词的组合经常取代了现实的关系。在彼得堡，我与文化复兴的文学界的联系，主要通过维·伊万诺夫，他是那个时代的中心人物，我与他有着长期的友好关系，但也发生过不少剧烈的冲突。

维·伊万诺夫是那个充满天才的时代最杰出的人物之一。在俄罗斯，出现具有如此非同寻常的敏感，如此广博的文化修养的人，仿佛是某种料想不到的奇迹。十九世纪的俄罗斯出现不了那样的人物。这是一个在血缘上完全属于俄罗斯的人，他诞生于我们根本的精神等级，一直建构着俄罗斯的意识形态，有时还亲近斯拉夫主义和民族主义，但他又是一个西方文化薰陶出来的人。他长期生活在国外，刚来彼得堡的时候，让人觉得更像希腊人或欧洲人。维·伊万诺夫是最优秀的希腊学专家。他是一个知识广博的人、诗人、哲学家、希腊宗教的专家、思想家、神学家、神智学者、政论家。他能跟每个人进行专业性交谈。这是我一生所遇见的最杰出、最具表演天赋的人物，具有真正的魅力。他属于那类具有与环境和周遭人群友好和睦地生活的美感需求的人。他给人的印象是适应能力很强，一直在变换自己的观点。这一点使我感到不快，因此而常常发生冲突。在苏维埃时期，我和他便分道扬镳了。但最终我认为，他始终是他自己。他总是能诗化周围的生活，伦理范畴并不适合于他。他是个全才：保守分子和无政

府主义者，民族主义者和共产主义者。他在意大利当过法西斯分子，是东正教徒和天主教徒，通灵术者和宗教正统的维护者，神秘主义者和实证主义学者。他的天赋是巨大的。但他是一个艰苦的学者型诗人。作为诗人，他的地位在亚·勃洛克之下。他是一个出色的随笔作家。最使他着迷的是捕捉人们的灵魂。在彼得堡，我与维·伊万诺夫和他的妻子，早逝的莉·德·齐诺夫耶娃—安妮帕来往甚密。维·伊万诺夫的“星期三”是世纪初俄罗斯文化复兴的典型现象。被称为“塔楼”的伊万诺夫家，在第七层楼上，正对着塔夫利宫的花园。每个星期三，那里都聚集着那个时代最有才华、最出色的人们，诗人、哲学家、学者、画家、演员，有时还有政治家。谈论许多敏感的话题，涉及文学、哲学、神秘主义、通灵术、宗教、社会学、还有对世界观斗争的审视。那三年里，我成了伊万诺夫的“星期三”聚会的常任主席，当我有时想不去参加，不去主持讨论会的时候，维·伊万诺夫根本不答应。老实说，我总认为自己是一个相当糟糕的主席，令我惊奇的是，人们总是重视作为主席的我。我总是过分积极地、过分经常地参与争论，维护这些思想和抨击那些思想，不可能保持“客观的”立场。有时，诗人们朗诵自己的诗歌，那时，我的作用便十分消极。我不喜欢诗人们的朗诵，因为他们期盼的是赞扬。维·伊万诺夫是一名无可替代的诗歌导师。他十分关注初初崭露头角的诗人。他在别人身上花费精力不少，受到他们最多的关注。他的交往才能与专横、与掌握灵魂的渴望联系在一起。他是与我不同的类型。我没有交际的才能，不会引人注目，我也没有一点掌握灵魂的需求。我完全不是一名导师。或许，我有太多的冷漠，没有一点专横和暴力的倾向，尽管实际上我是一名权威。

人们更多地尊重人的整体个性，但很少给予注意。许多人发现，我具有在人群中进行辨析的心理能力和天赋，我不受幻象的迷惑，也不失望，也不贬低诱惑的对象。我从来就没有在别人身

上花费大量精力的倾向，不与他们融合，也不控制他们。我永远在精神的奋斗之中。维·伊万诺夫在对灵魂的控制上，技术十分娴熟。他那蛇一般锐利的目光对许多人，尤其是女性，具有不可抗拒的作用。但最终人们都远离他而去，他对别人的态度是专横的，有时甚至像吸血鬼一般，却是关切的、善意的。当我回忆“星期三”的时候，我感到一种抵触的情绪。在“塔楼”上进行的是有才能的文化精英们优雅的谈话，革命却在下面涌动着。这是两个互不往来的世界。有时，在“星期三”也会出现革命派的代表，例如：卢纳察尔斯基，他让人想起《镰刀与锤子》的象征。有一次，“星期三”聚合的人特别多，发生了一次搜捕，给人留下了深刻的印象。每扇门前都站立着全副武装的士兵。整夜都在一一记录所有人的情况。对我而言，这已不是什么新鲜事了。但与文化精英的联系被隔断在“塔楼”上了。短时存在的“神秘主义的无政府主义”根本不靠近那时的社会运动。唯一可确证的是，在时代的狄奥尼索斯式的革命自然力和文学的狄奥尼索斯流派之间，存在着一种本原性的联系。维·伊万诺夫是狄奥尼索斯精神的主要代言人。他是关于狄奥尼索斯宗教最出色的专家。他的诗歌充满了狄奥尼索斯主题。他喜欢说，对尼采而言，狄奥尼索斯是一种审美现象，对他而言，它是一种宗教现象。但维·伊万诺夫本人并不能被称为狄奥尼索斯的自然。借用浪漫主义的术语，与其说是“自然”，不如说他是“文化”，他生活在往昔文化时代的映像之中。他最缺乏的是革命的自然。

在此，必须回忆一个当时的典型现象，它激发了不少荒诞的共鸣的议论。狄奥尼索斯的情绪、对不同于日常性的罕见事物的寻找，引导着当时作家们尝试着去创造某种与“狄奥尼索斯神秘剧”相类似的东西。受这种精神所驱使，在尼·明斯基的寓舍总共排演过一个晚上。策划者是维·伊万诺夫。人们希望达到迷狂的高潮，从日常性中挣脱出来。这一点在轮舞中得到了体现。这

个臆想和轻松的娱乐的参加者有一些著名的作家——瓦·罗扎诺夫，维·伊万诺夫、尼·明斯基、费·索洛古勃，等等，此后便再没举行过。我怀着一种不愉快的心情回忆这一段经历，传播着各种流言和小报新闻。许多年以后，在右翼的蒙昧主义刊物上还认为，人们在做黑色弥撒。一切都接受了极端夸张和传说的形式。我在“狄奥尼索斯夜晚”中没有看到一点美好的东西，看到的是如同在那个时代的许多现象中的某些与之对立的东西。但并不存在什么恐怖的东西，一切都是文学化的、戏剧化的，实际上是轻佻的。

在彼得堡生活期间，我与文化复兴的创造者交往甚密，但对我自己而言，那是创造最少的时期。我还没找到自我，尚未确定我生活的主要目标。我的视野拓展了，我知悉了许多新东西，充实了许多新激情。但尽管我的著述颇多，在这些年我却什么都没写，为此我似乎能在目前确认其固定的意义。一本很不完善的书《新的宗教意识和社会性》体现了我的宗教无政府主义的潜在趋向。但在我内心发生的秘密进程，我迄今都难以将它体现出来。这首先是内在的宗教进程，在相当程度上，又与对当时的文学思潮的精神反动有关联。在文学环境中，我内心滋长着一种失望，企冀脱离它。彼得堡在我看来已经被毒害了。我作为彼得堡宗教哲学协会的首倡者，理所应当成为它的主席。但那时我拿不定主意是否留在彼得堡。1907年，我离开了彼得堡，先是去了乡村，然后到了巴黎，在那里度过一个冬天。我在那里遇见了梅列日柯夫斯基夫妇。我们的交往便在斗争和敌对中进行着。他们的情绪令我感到不快和不协调。最严重的冲突集中在个性问题上。梅列日柯夫斯基夫妇从美丽的远方对待革命的态度是我不能接受的。他们生活在文学宗教的模式中，发现不了在俄罗斯出现的分裂和疯狂。巴黎的生活在我是特别地不快。我产生了一种对宗教严肃性和宗教现实主义的强烈向往。我留给梅列日柯夫斯基夫妇的是

一个过于贴近东正教的人的印象。在与梅列日柯夫斯基夫妇的交往中，我可能显得比实际上要更像一个东正教徒。文学宗派在我内心激起了反感。我总是大为疏远教会的小宗派集团的建立。我无法在新秘密的创造中去想象新的基督教意识。对我而言，新生事物不在圣礼的领域里，而在先知的领域里，整个冬天都在争论中度过。我已不再返回彼得堡。

就二十世纪初的俄罗斯文学思潮而言，值得注意的是，文化复兴很快就转向了宗教和基督教。俄罗斯诗人不能够守持着唯美主义。他们希望通过各种途径克服个人主义。德·梅列日柯夫斯基是这一倾向的先驱者。然后，俄罗斯象征主义的首领开始以聚合性反对个人主义，以神秘主义来反对唯美主义。维·伊万诺夫和安·别雷不仅是诗人，而且是具有神秘色彩的象征主义理论家。从马克思主义和唯心主义中分化出来的流派相互接近。我或许成了其中的主要中介者。季·吉皮乌斯、维·伊万诺夫、安·别雷和我都有私人的交情，尽管这些交情都有不稳固和摇摆不定的地方。莫斯科、彼得堡、基辅，都成立了宗教—哲学协会。主要领导人是谢·布尔加科夫，世纪初最杰出的人物之一，他是当时转向传统东正教的第一人。在莫斯科创办了纪念弗·索洛维约夫的宗教—哲学协会，主要的参与者是谢·布尔加科夫、特鲁别茨科依公爵、弗·埃恩、格·拉钦斯基，稍晚一些则有维·伊万诺夫。迁居莫斯科以后，我积极参加了这个协会的活动。我觉得，这些宗教—哲学圈子要比彼得堡的那些文学圈子严肃得多。但同时，正如在任何地方和任何时候，我并不能产生彻底回家的感觉。我像一个漂泊者似地穿越过莫斯科的各个宗教哲学和东正教的圈子。在这个环境中，我成了最大的“左派”和“现代主义者”，“新宗教意识”的代表，尽管我满腔热情地希望接近东正教教会的秘密。宗教—哲学协会曾经风靡一时，公开的学术辩论和报告

大受欢迎，文化精英很乐意参加会议，这儿成了智力和精神的中心。宗教—哲学协会造就了提出和讨论问题的特殊风格。每个问题都在精神的整体性中加以讨论，人们在每个哲学的、文化的、社会历史的问题中都能看到宗教的内核和基础。争论在高级的文化水准上进行着，并且达到了相当精细的智力程度。公正地说，产生影响的那些人的高度文化修养是俄罗斯不久前才得以领略的。我曾经积极参加过法国的蓬蒂涅教堂和真理联盟的争论，应该说，我们俄罗斯的争论要更深刻和更高尚一些。主要的区别就在于此。在西欧，尤其在法国，所有问题都不是在本质上被审视的，而是在它们的文化映像中，在历史的人类世界的折射中被审视的。例如，一旦提出“孤独”的问题（我记得在蓬蒂涅大教堂关于这个主题的一次报告），人们只谈论彼特拉克，卢梭或尼采的孤独，而不涉及“孤独”本身。谈论者不是面对生活的最后秘奥，而是面对文化。往昔伟大的文化之疲惫在此显露了出来，它不可能在本质上解决问题。在我们的俄罗斯，在我们进行古老的争论期间，都涉及了最终的、极端的、生命的问题，而不是涉及映像的、次要的问题。这种情况不仅出现于宗教—哲学协会中，而且也出现于四十年代西欧派与斯拉夫派之争中。别林斯基在经过一整夜的争论以后，说道：“不许分手，我们还没解决关于上帝的问题呢。”当我与谢·布尔加科夫、米·格尔申宗、列·舍斯托夫、维·伊万诺夫、安·别雷、格·拉钦斯基和其他人相会的时候，发生的也是这种情形。

但是，我们的圈子人数并不多。大部分知识分子关注的是另外一些问题，拥有另一种世界观，尽管知识分子的意识已经开始在变化。西方文化的人们很少相信解决关于上帝的问题之可能性，争论完毕就准时分手。整宿整宿地争论，是俄罗斯的现象。宗教—哲学协会有自己的局限和自己的否定性方面。从它们中间不会产生意志坚定的行动。教会改革也不可能发生。但它们的智

性和精神的影响是无可怀疑的。

在我即将谈论我的宗教以前，我先叙述一下我与东正教接触的体验。在莫斯科，那是对我而言的新相遇。出现过一次复原改变了的传统的尝试。我对传统这一概念是相当陌生的。在莫斯科，我第一次希望认识这个世界，经历这种检验。我很早就与陀思妥耶夫斯基存有一种深刻的联系。我以前读过弗·索洛维约夫的著作，但现在又更仔细地阅读它们。令我最感到亲切的是“神人类”的理念，我至今依然认为它是俄罗斯宗教思想的基本理念。但我从来都不是索洛维约夫主义者。对我影响更为重大的是涅斯梅洛夫的《关于人的科学》，尤其是它的第二卷。涅斯梅洛夫的思想与我的根本人类中心论相对应。在莫斯科，我开始注意阅读以前很陌生的斯拉夫派的著作。霍米亚科夫尤其引起我的关注，我开始准备撰写一本关于他的书。霍业科夫关于自由的理念作为基督教和教会的基石尤其令我感到亲切。陀思妥耶夫斯基和霍米亚科夫是宗教自由的代言人。这时，我同样也阅读圣父派的文学，但并没产生很大的喜好。在牧师中间，我最喜欢的是东方派，尤其是尼斯的葛列高里；在苦行—神秘主义文学中，伊萨克·西里安宁给我的印象最为深刻。

这些年，独特的俄罗斯宗教哲学已有了很好的准备。在莫斯科，我遇见了谢·布尔加科夫斯和彼·弗洛连斯基，后者是一个具有独特天才的人物。在当时的理性俄罗斯，弗洛连斯基是倾向于东正教的最有意思的风云人物之一。我与他起始在观点上就相冲突，我们是迥然相异，相互敌视的人。我们的关注点完全不同。倘若说我与梅列日柯夫斯基的冲突是由于其双重性、思想的双重分裂，缺乏意志坚定的选择，滥用文学模式的话；那么，我与弗洛连斯基的冲突则是由于其魔幻性，迷惑世界的原始性（它激发的不是抗争，而是消极的麻木），自由主题的匮乏，基督感的薄弱，他引入俄罗斯哲学的模仿性和颓废性。弗洛连斯基身上的道

德冷漠使我感到惊讶，它以美学的评价取代了伦理的评价。弗洛连斯基是一个优雅的反动分子。在他身上并不存在真正的传统性。他的著作《真理的柱石和确认》相当出色，在某些圈子里享有广泛的影响，针对该书，我写过一篇题为《模仿的东正教》的文章。因为这篇文章，我招致了不少攻击。弗洛连斯基的这本书散发着秋天的忧郁气息，给人以秋叶飘零的印象。

弗洛连斯基是一个知识渊博的人，他是一名天才的数学家、物理学家、语言学家、通灵论者、诗人、神学家、哲学家。我最为欣赏的是他书中的心理学视角，关于怀疑的一章尤为出色。但我从中找不到职业哲学家的才能。在他那里可以找到存在论哲学的因素和存在论神学的因素。但是，伴随着巨大才能的是巨大的弱点，其中与怀疑进行的斗争是软弱的，对保守的东正教的维护是造作的和模仿的，抒情主义使能量涣散了，宗教麻痹的自然力占据着上风。在弗洛连斯基身上和他的灵魂结构中存在着某种温室的东西，缺少自由的空气，令人十分压抑。他在各方面都是一个模仿者，说话时非常做作，嗓音很低，目光朝下。在自己的书中，他与自己进行斗争，清算自己的自然性。他在涉及与无羁无束的狄奥尼索斯自然力作斗争时比较坦率。在某一段时间，他还酗酒。在弗洛连斯基身上存在着某些迷人的魅力。这方面他与维·伊万诺夫十分相像。他是新型的东正教神学的首倡者，这不是烦琐神学，而是体验的神学。他是一个独特的柏拉图主义者，按照自己的方式诠释柏拉图。柏拉图的理念在他那里获得了近乎色情的特征。他的神学是爱欲的神学。这在俄罗斯是空前的。他同样按照自己的方式期盼着基督教的精神新时代，但他被禁锢和束缚了。在他那里出现了索菲娅学说，尽管他并不像谢·布尔加科夫那样锻造和发展这一学说。弗洛连斯基在许多方面都有所贡献。但是，二十世纪初东正教复兴的中心人物是谢·布尔加科夫。

我的宗教哲学在《创造的意义》一书中得到完全清晰的表

达，它与当时的主潮迥然不同。这本书基本上是另外一些主题和命题，另外一种精神体验。或许，我比所有人都更集中地关注人的主题。与其说我是神学家，不如说我是一个人类中心论者。对我而言，关于人的自由和创造的洞察是本源性的洞察，而不是像其他人那样，关于索菲娅、世界之肉体的神化的洞察是本源性的洞察。最令我感到痛苦的是世界和人的生活之恶。这与诸如加尔文、路德、冉森教派和禁欲苦修的东正教派的罪感并不相同。我很早就感受到了世界的堕落和人的不幸。但我信任人的最高天性。在恶的主题上，我与马尔基昂、诺斯提教徒、陀思妥耶夫斯基以及我后来才知道的克尔凯郭尔的看法相同。陀思妥耶夫斯基要比弗·索洛维约夫和斯拉夫派更让我感到亲近。须知，陀思妥耶夫斯基首先是一个人类中心论者，他揭示了人的秘奥。我一直不赞同把历史的躯体加以神化，在这方面我不符合时代的心境。我怎么都不能接受依靠天赐的能量加以神化的永远保守的元素。这是与我的自由和创造的热情，与我为个性而进行的斗争相对立的。我同样不赞同知识分子重新转向祭典仪礼的努力。成为司祭的是彼·弗洛连斯基、谢·布尔加科夫、谢·索洛维约夫（诗人，弗索洛维约夫的侄儿，后来改信了天主教）、谢·杜雷林、瓦·斯维季茨基（当时，他被宗教—哲学协会开除一事曾引起一片哗然），对教权主义的反感迄今仍是我内心强烈的和不变的立场。我从来都不能克服某些出自精神结构的异化。在这方面也表现出我的贵族习性的残余。我的反教权主义在教权主义流行的侨民中间显得尤为突出。我更同情长老的生活方式。关于这点，关于诺沃西洛夫小组，我将在后文叙述。但是，我不能接受长老的绝对权威。我内在地仍然更是宗教无政府主义者，尽管这需要加以说明。

可以判明这个时代的两种思潮，它们与神秘主义和宗教探索有关联。一种思潮是东正教的宗教哲学，但它很少为官方的教会

所认可。围绕这一思潮的主要是谢·布尔加科夫和彼·弗洛连斯基，及其追随者，另一思潮是宗教神秘主义和通灵论。安·别雷、维·伊万诺夫是最典型的代表，甚至还包括了勃洛克，尽管不倾向于任何思想体系，还有阿波罗出版社的年轻同仁和人智学者。前者给东正教教义体系注入了索菲娅因素；后者则被非逻辑论的索菲娅因素所迷惑。对整个时代而言，值得注意的是，到处都存在着宇宙的诱惑。除谢·布尔加科夫以外，对这两个思潮而言，基督和福音书并未占据中心的地位。爱欲压倒了圣爱。彼·弗洛连斯基尽管希望成为极右的东正教徒，也整个地受到了宇宙的诱惑。宗教复兴是基督教形式的，讨论的是基督教的问题，使用的是基督教的术语。但是，存在着强烈的异教复兴的因素，希腊精神要比圣经的弥赛亚精神更为强烈。在某些时刻还出现了不同精神流派的混合。时代是混合主义的，它令人想起神秘剧的探索、希腊时代的新柏拉图主义和十九世纪初德国的浪漫主义。

真正的宗教复兴并不存在，存在的是精神的紧张、宗教的不安和探索，存在的是世界的神秘感。宗教意识的新命题仍然与十九世纪的思潮（霍米亚科夫、陀思妥耶夫斯基、弗·索洛维约夫）有关联。但是，官方的教会观点依然在这些命题之外。宗教革新并未在教会内部发生。这时，出现了一位人们以前并不知晓的尼·费多罗夫。我对他评价甚高。尼·费多罗夫在许多方面都与我相近；出现了与弗·索洛维约夫生平有关的安娜·施密特，她有一段时间十分引人注目。我在内心十分抵触这些思潮的大部分倾向，这或许激怒了他们。倘若许多人都会展露泛神论的潜在趋向（宇宙中心论的结果），那么，我更多地具有二元论的潜在趋向，尽管这是相对的二元论。在这个阶段，我重新感到了一种强烈的孤独。对我而言，与叶·赫的友谊意义尤为重大，我认为她是二十世纪初最杰出的女性之一。她有着高雅的文化修养，浸润着文化复兴的精神。她与维·伊万诺夫也同样保持着友谊。刊登在

《现代笔记》上的《自那方寄来的信件》就是献给她的，但它们并没完全展示她的性格特征，回忆我与叶·赫长期的促膝交谈是那个时代最为动人的景象。俄罗斯文化复兴，就本质上而言，是浪漫主义的，它在天才的女性灵魂中获得了反映。我与许多思潮流派作过斗争，同时，也尝试过把纯德国的思潮嫁接到俄罗斯。这就是哲学杂志《逻各斯》的创办，《阿波罗》杂志（费·斯捷波、艾·墨特涅和周围的年轻人）也是如此。安·别雷同样属于纯德国倾向，尽管他具有俄罗斯的无组织性和无秩序性。我本人便出自康德和德国唯心主义，我对此感激良多。但是，新康德主义（柯亨、李克尔特）的统治，却激起了我内心的极大反感，这一点都体现在战时的争论之中。许多争论都是在聚集于莫罗佐娃的寓所的哲学小组中激烈地展开的。由于我倾向于抗议和争论，倾向于离奇的夸张，我的思想经常受到人们的误解。

*　　*　　*　　*

世纪初的俄罗斯文化复兴是俄罗斯文化史上最精致优雅的时代之一。这是在衰退时期以后的一个诗人与哲学的创造高峰的时代。与此同时，这也是新的灵魂、新的感觉出现的时代。这些灵魂向无论是正面的，还是负面的神秘主义气息敞开着。我们的诱惑和融合从来不曾有如此之强。与此同时，灾难即将降临的预感控制着俄罗斯的灵魂。诗人们不仅看到了未来的曙光，而且还看到了某种逼近俄罗斯和世界的恐怖事物（亚·勃洛克、安·别雷）。宗教哲学家们沉浸于启示录的情绪之中。世界末日来临的预言，或许，更真切地意味着并非世界末日的临近，而是旧的帝俄时代的末日之临近。我们的文化复兴发生于革命的前夜，在世界大战和大革命临近的氛围之中。任何稳固的东西都不再存在。历史的躯体四分五裂。不仅是俄罗斯，而且是整个世界，都处在虚弱的状态之中。但是，在俄罗斯人那里，等待灾难来临的启示录情绪，总是和伟大的希望紧密联系在一起，俄罗斯民族，与犹太民

族非常相似，——是一个弥赛亚民族。在自己最好的时期，它寻觅上帝之国，寻觅真理，期待的不仅是上帝的审判日，而且是经历了灾难、考验和痛苦之后的上帝的庆典日。这是独特的俄罗斯式的“人间天堂”理想。它同样存在于非基督教的俄罗斯意识之中。在文化复兴中，它带有过于文学化的特征，而与人民的运动相离。有关我与人民的宗教运动和愿望的接触，我将在下一章中论述。

对俄罗斯的命运而言，最具悲剧意味的是，在酝酿了整整一百年的革命中，俄罗斯知识分子的一些肤浅的理念获得了胜利。俄罗斯革命在意识形态上是在虚无主义的教育、唯物主义、功利主义、无神论的标帜下进行的。“车尔尼雪夫斯基”遮蔽了“弗·索洛维约夫”。俄罗斯历史上典型的分裂运动，在整个十九世纪增强了的分裂运动，在高级的优雅文化阶层和广大的人民与知识分子中间造成了一道鸿沟。俄罗斯的文化复兴就在这道鸿沟中塌陷了下去。六十年代流行于知识分子中间的虚无主义，如今转移到了普通百姓阶层，他们接受了初浅的教育，迷信自然科学和技术，认为经济高于精神文化。这恰好符合出自人民的愤怒的人。看起来，这似乎是俄罗斯的社会改造所不可避免、不可逆转的。但对文化的创造者而言，对思想和精神的人们而言，这种情况就变得可悲的和不可忍受的了。俄罗斯精神文化的活跃分子，相当一部分都被迫移居国外，而这或多或少也是精神文化的创造者因其冷漠地对待社会而付出的代价。这种局面之更为可悲的是，世纪初文化的创造者在国外还面临了一个由国内战争所形成的恶劣环境。他们与侨民中的极右派，与不希望了解二十世纪初任何宗教思想的创造运动的保守——传统的教权主义东正教徒与渴望失去的特权的复辟政治发生着冲突。我在后文还将描述这一情景。这是最让人痛苦、最为致命的。

转向基督教　宗教悲剧精神的相遇

我在欧洲历史的恐怖和痛苦的岁月里开始写作这一章。只要说一声这是1940年6月便足够了。整个世界都坍塌了，出现的是神秘叵测的世界。人们的生活和民族的生活都被向外抛出，而这种向外的抛出性首先决定了生活的可怕的艰难与窘迫。我又面临着一个异常尖锐的问题，这个堕落的世界，恶在其中极为猖獗，把人们引向无边的痛苦的世界难道是真实和本原的吗？由此，触及了折磨我一生的那个宗教主题。我不认为自己属于传统意义上的宗教类型，只不过宗教主题是我一生的基本主题。自孩提时代起，陀思妥耶夫斯基所认为的对“俄罗斯男孩”非常典型的“可诅咒的问题”折磨了我一生。甚至在我人生的中途，我依然还是一个“俄罗斯男孩”。在我马克思主义的青年时代，一个德国模式的极有文化修养的马克思主义者责备我，说我是一个宗教型的人，具有论证生活的意义和永恒的需要。对我而言，那种感觉非常强烈，真实的并非是这个我们被迫接受的世界，而是另一个世界，我们被秘密所萦绕的形而上的世界。神秘的惊奇（奥托语）是我固有的体验。对很多人来说是真实的我们的世界，我觉得是派生的世界。它远离上帝。上帝位于中心。远离上帝的一切都是地方性的。如果没有上帝和崇高的世界，生活就是平面的和渺小的。

在那个丧失了深刻尺度的世界里，不会有真正的悲剧，而这，或许能吸引很多人。古希腊悲剧之所以伟大和庄严，是因为它们与人们面临着命运，亦即上帝与人们交往的秘密有关。我从来都不会走生活内在地隐没的道路，总是在努力摆脱生活内在的既定性，亦即追求超验的事物。但对超验的事物的体验是内在精神的体验，超验的事物不是权威。内在的和超验的事物的关系是相对的和悖论的。我把一切都体验为自己的精神道路。宗教的生活是个体的，它在自己的深层恰恰是个体的。还在童年时起，我的宗教类型就被确定为精神—内在的和自由的。内在的精神敞开是本原的，基督—神人就在精神中显现。历史所呈现的现象不过是精神神秘剧的象征形式，它永远由人的意识和社会环境的状态所确定。一切外在的，一切外显的事物都不过是我的精神、我的精神道路和我的精神斗争的象征形式。整个世界及其沉重性，它对我的压力，不过是精神发展进程的象征符号，不过是精神的外化、自我异化和负重。我从来不能接受来自外在的、来自历史的、来自传统的启示。我只是把宗教的历史、宗教的传统当作在深层里完善的事物的标志、精神的象征符号、相对的事物，而非绝对的事物加以接受。我的一生都没有改变这一点。我从来都不能进入时间与空间的某个点，也不能进入某个瞬间和某个地点。对我而言，我自己的中心和全体的中心都被安置在另一种场景内。对我而言，时间和空间中的一切都是另一个世界、另一种生活、朝向超验事物的标志。但在此情况下，我没有丧失那被称作“现实性”的感觉和意识，还能够理智地谈论它们。尽管置身于另一个地点、另一个时间、另一种场景，我却装作置身于外在世界的、历史的、社会的这些现实性中。我经常把自己看作是一个多面的、多层次的存在。关于这一点前已陈述。我可以谈论战争、谈论政治、谈论日常生活，仿佛我像其他人一样，也相信这一切是原初的真正的现实。任何种类的坦克和炸弹都不能让我相

信这个世界所发生的一切是深刻的、原初的和终极的。对我而言，这不过是另一世界的象征。我是清醒地，而不是梦幻地对待存在的事物。但我不是通常涵义上的“现实主义者”，更不是“实证主义者”。其实，我在传统的有信仰的人身上总是能发现非常明显的“实证主义”的成份。这种思索进入了生活的宗教主题之中。撰写这一章要比本书的其他章节困难得多。这一章是很重要的，它需要最大的诚实和直率。这种诚实之所以困难，并非因为我不想诚实，而是因为，实际上，在这个领域内诚实是最困难的。我所描述的一切，可能令许多人不快，会招致最激烈的反对意见。但是，如果认为我的宗教和哲学是同一的，像黑格尔那样，那是错误的看法。对此，我生活中的悲剧—冲突因素有着过于重大的意义。

* * * *

我没有传统的东正教式的童年，我也没有受过任何一个幼稚的正统派的深刻毒害。席勒意义上的“幼稚的”正统派只存在于那些童年就继承了传统的血液的人身上。整个其他的正统派都应该被称之为“感伤主义”的正统派。在我的家庭里没有传统的东正教氛围。我父亲是一个伏尔泰主义者—启蒙主义者。在晚年他与托尔斯泰的宗教理念发生了共鸣。他相信自然神论涵义上的上帝。他敬重耶稣基督，但把基督教归结为对亲人的爱。他喜欢阅读圣经，在边角上批注一些完全是伏尔泰式的、理性主义的评语。他反对教会的教义，从中看到的是对基督理论的歪曲。午饭以后，他喜欢抨击圣经和教会，讥笑传统的观点。这引发了母亲的反对，她说：“亚列山大，你要继续这样，我就要走了。”前已陈述，我的祖母，父亲的母亲，是一个修女。父亲的童年生活在教会—修道院的氛围里，大部分时间他都被迫持斋吃素。他被划入俄罗斯老爷的传统之一，划入伏尔泰—启蒙主义的传统中。我的母亲有一半的法国血统，在教养和气质上来说，法国成份要多

于俄国成份。尽管就出身而言，她属于东正教，但她传统的宗教性则出自母亲的天主教。如果有人对她说，存在着东正教和基督教的差别，她就会很不高兴，生气地说，其中根本没有什么差别。

童年时代，我就没有留下什么关于东正教教会仪式的愉快的和迷人的印象，这种状况我一生都保留着。我的父母与基辅总督的关系很好，童年时代我进过总督的教堂。那里的氛围不是精神—东正教的，而是帝国的、国家的东正教的。我至今还保留着关于那些戴着各种星条标记在教会里来来往往的将军们的讨厌的记忆。在毕切尔斯克，在修道院里，弥漫着东正教教会的氛围，而在祖母去世以后，我们家就离开了毕切尔斯克，很少再光顾那里。我不喜欢修士们。我每一次来到毕切尔斯克的时候，都会感到忧郁和烦恼。我把毕切尔斯克与某种坟墓的东西联系在一起。我也同样不喜欢教会—斯拉夫语。在审美上，我甚至更倾向于教会拉丁语，更喜欢天主教的仪式。在一生之中，每当我走进哥特式的教堂去作天主教的弥撒时，我就会产生一种非常遥远的，仿佛出自其他的显现的记忆的奇怪的感觉。我总在其中感到某种秘密的东西。但在我宗教性最原初的形式中，神圣的—弥撒的因素的体现是相当薄弱的。我的宗教体验具有另一种特性。正如前面所述，我在武备学校时在二十分制的神学考试（关于祈祷仪式）中只得了一分。神父们料想不到的是，我将是许多宗教哲学著作的作者。在武备学校的历史上，神学考试得一分是空前的丑事。这对我来说是很典型的，我在任何时候都不能被动地学习某种东西，不能学习祈祷仪式的知识。我也根本不能把祈祷仪式跟我早年对生活意义和永恒的探索联系在一起。我与东正教的关系一直都是令人痛苦的，一直都是没有什么整体性。

我永远是一个真理和意义的自由探索者。宗教的主题很早就开始折磨着我，或许，我比很多人都更早地思索世间万物的易朽

性主题，思索永恒的问题。但我回忆不起任何可以让我返回的童年时代的宗教信仰。实际上，我的身上从来没有发生过向父辈信仰回归的事例。我一直讨厌整个血缘的宗教性。只是在我生活的莫斯科时期的初期，我才第一次感到旧式教会和东正教祈祷仪式的美丽，体验到了类似于许多人在童年时代所体验的、但在另一种意识状态中的东西。在对待继承东正教传统的问题上，我与布尔加科夫之间存在着巨大的差异。布尔加科夫出身于东正教精神的环境，他的祖辈是神父。我则出身于浸透着启蒙主义—伏尔泰主义，自由思想的理念的贵族家庭。这造就了甚至在相同宗教理念下的宗教性不同的精神类型。

在我身上，那种可以被称之为自然主义的异教的基础体现得非常薄弱。我过于强烈地感受到了世界的恶与堕落，过于尖锐地感受到了个体与世界、整个宇宙的冲突。对我来说，没有比关于宇宙和谐的理念更为格格不入了。我多次思考过这个问题，在我身上，罪孽感、个体的罪孽感、人的本性的罪孽感是否真正强烈？我觉得这个问题非常复杂。我想，我对恶的感受要比对罪孽的感受更为强烈。人深层的不幸要比他的罪孽更让我感到惊讶。我永远不能接受把罪孽的概念当作激发来自上帝的愤怒和惩罚的罪行的看法。世界的堕落意味的不仅是世界的罪孽，它的涵义要更广。就自己的性格而言，我倾向于感到自身的不完善和罪性。自我正确的感觉完全与我格格不入。但我强烈地感到了痛苦和不幸。在世界生活中存在着深刻的伪理，存在着无辜的痛苦。要承认这种被认为是最正统的关于罪性的学说是困难的。

我还将论及关于神旨要求彻底的改造的学说。在传统的形式中这一学说会引向无神论。把我从无神论中拯救出来的信仰是这样的：上帝敞开了世界自身，他在预言家身上，在圣子身上，在人的精神高度上敞开了自己；但上帝并不管理这个在外在黑暗中堕落的世界。上帝给人和世界的启示是末世论的启示、上帝之国

的启示，而不是世界王国的启示。上帝是真理，而世界是伪理。但世界的伪理，非正义不是对上帝的否定，因为我们的强力、权力和正义的范畴并不适合上帝。没有什么比对世界的满足、世界秩序的确立更与我格格不入了。就生活的原初感觉而言，我永远是一个唯灵论者。但我不在学院意义上使用唯灵论一词，而是将它与某种形而上学理论联系在一起。在我身上，唯灵论倾向是与人类中心论、与承认人的中心意义联系在一起的。我一直以人类中心论来反对宇宙中心论。我一直受到责难，说我不爱物质，而且逃避生活的物质方面。这需要予以澄清。在肉体和物质之间划等号是错误的。人的肉体首先是形式，而非物质。肉体的形式并不由物质的构成所确定。可以悖论性地说，肉体就是精神。我爱肉体的形式，但不爱意味着重力和必然性的物质。肉体的形式与个体有关，继承着永恒性。物质（“躯体与血液”）则不继承永恒性。卡鲁斯说得很有意思：灵魂并不在脑髓之中，而在形式之中。

就自己的基本生命和世界感觉而言，我从来不曾屈服于专横的宗教传统的强大和沉重。这种强大根本引不起我的敬重。我从中看到的是世界之堕落的沉重。我看到的是被赋予历史以神圣意义的社会学解释。有时，解释历史的马克思主义者又在我身上苏醒过来。我最为反感的是基督教内部的宗教唯物主义。因此，我也讨厌宗教的魔法因素。道德因素与自由有关，魔法因素与必然性和规约性有关。我很不喜欢迷信因素，和基督教内部实际上的异教因素。其实，这些因素是世纪初转向基督教的人们所提出来的。魔幻主义非常普及，非常时髦。我不否定魔幻事物的现实性，但对它的评估是另一回事。历史上的基督教是十分复杂的综合体。在某种意义上可以说，历史的基督教是由教会创造的，是由作为社会现象的宗教集体创造的。宗教集体（共同体）的新状态可能有很多改变。意识的结构起了很大的作用。我觉得，在社

会学象征意义上最永恒的、最杰出的事物是基督教的末世论。

*　　*　　*　　*

回忆我的精神道路，我被迫意识到，在我的生活中从来没有发生过天主教徒和新教徒（极少有东正教徒）所称的皈依（convertion），也缺乏可以被赋予中心意义的事件。如前所述，我没有激烈的转向，也没有从完全的黑暗向完全的光明的转变。从某个我无法确切标明日期的时期开始，我意识到了自己是一个基督徒，踏上了基督教的道路。我所能记得的只是在夏天乡村的一个瞬间，我心情沉重地在散步，已是黄昏时分，乌云正垂向花园。暮色浓重，可我的灵魂突然有光亮闪现。我把所体验的这个瞬间称作激烈的转向，因为此前我不是怀疑论者，不是唯物主义者，不是无神论者，不是不可知论者；而此后我也没有消除内心的矛盾，没有得到完满的内在平静，那个复杂的宗教主题也没有中止对我的折磨。为了描述自己的精神道路，我应该始终坚持，在出自自由的宗教生活中精疲力竭，再来到自由跟前。但我不把这种自由体验为轻松，而是体验为困难。在此，把自由理解为责任、重负，生活之悲剧的源泉，这是特别接近陀思妥耶夫斯基的。恰恰是与自由的割裂才可能造成轻松，可能给驯顺的年轻人以幸福。我甚至不把罪孽理解为不驯顺，而是理解为自由的丧失。

我所感觉的自由是赋有神性的。上帝就是自由，并给予自由。他不是主宰者，而是解除世界之奴役的解放者。上帝通过自由和在自由之中起作用。他不通过必然性和在必然性之中起作用。他不会强迫人承认自身。世界生活的秘密就隐藏于此。这就是原初的宗教体验，被世界的必然性弄得模糊和变形了。论及我自己，前已陈述，我不曾有过激烈的皈依，我不相信唯一的整体的正统派。我不是神学家，我的问题之提出，对这些问题的解答，也不是神学意义上的。我是自由的宗教哲学的代表。但我读了很多神学方面的著作，我希望弄明白和确定什么是“东正教”。

我想通过与东正教精神世界的交流，与东正教思想的代表的交流来检验和补充我的阅读和思考。长期的探索结果是，我不得不意识到，东正教是无法界定的，它可以被界定的东西要比天主教和新教少。我认为，这正是东正教的优势，它较少唯理性主义的特点，从中可以看到很大的自由。

平心而论，我不能承认自己是一个正统型的人；不过，东正教离我要比天主教和新教更近一些。尽管我一直反对东正教教会信仰上的自我肯定和片面性，我还是不能割断与它的联系。当我观察一个自认为是非正统的、甚至是唯一真正的东正教神学家，我能够以此确定他的东正教意识。"东正教—就是我"，这个正统的热烈捍卫者和异教的告密者说道。倘若我不论怎样站在他的面前，我就会说："你的标准在形式上是可信的，但你的错误在于，你确信这个东正教就是你，这个东正教不是你，而是我"。我早就发现，正统派代表和权威其实都不承认任何权威，他们只认为自己是权威，揭露大主教和主教的异端，为自己而承认大自由，对别人则反对自由。为了更彻底地转向东正教，我开始迷恋东方教父的学说，他们经常描述那些不可能找到的事物。但我对古希腊教父的评价要高于西方的教父，高于经院派哲学家。圣谢拉菲姆·萨罗夫斯基成了我喜爱的圣者，人们希望在他那里看到不存在的事物。这些年，人们寻找迷狂甚于真理。显然，这是由于对历史批判的漠不关心所导致的。

* * * *

神正论的问题一直是我宗教兴趣的中心。在此我是陀思妥耶夫斯基之子。无神论唯一严肃的论据是全能全善的上帝之存在与世界的恶和痛苦之间协调的困难。在我看来，所有的神学学说都是不可容忍地将秘密予以理性化。对我而言，神正论的问题首先是建立在我的哲学思想基础上的自由的问题。我得出了允许非创造的自由之存在的不可避免性，其实，这就意味着对不允许理性

化的秘密的承认，和对通向这一秘密的精神道路的描述。我在很多著作中阐发过与恶的问题有关、与创造的问题有关的自己的自由哲学。前已陈述，当我出版《自由哲学》的时候，我的自由哲学只是不完善的草图。后来，我的“非创造的自由”（术语是逐渐形成的）的理念首先受到过责难。通常，这一理念与我所喜爱的雅·波默关于深渊（Ungrund）的思想有联系。但波默的深渊思想，照我的理解，就是在上帝之中的原初自由，而我的理念则在上帝之外。原初的自由植根于无，植根于虚无之中。这完全不应该意味着已经理性化了的本体论上的二元论。传统的神旨说，亦即被最少接受的形式中的隐秘的泛神论，激起了我最尖锐的批判。关于这一点前已叙述。

倘若众神之神——上帝在所有的恶和痛苦之中，在战争和刑讯中，在瘟疫和霍乱中都在场的话，上帝就是不可信任的，反抗上帝是无罪的。上帝以自由的形式发生作用，而不是以客体化了的必然性方式发生作用。他的活动是精神的，而非魔法的。上帝是精神。上帝的神旨只能被精神地理解，而不能作自然主义的理解。上帝不是以神的名义，不是凭藉魔法活动，不是凭藉此岸世界的强力，而是以整个的真理，以真、美、爱、自由和英雄的行为呈现的。我最不能接受的就是把上帝看作强力、看作全能者和政权的感觉。上帝不拥有任何政权。他拥有的权力比一个警察还少。政权和强力的范畴是社会学的，它把宗教当作社会现象看待，这是社会暗示的结果。上帝不拥有政权，因为诸如政权这样的低级因素是不可能置放在他身上的。任何来自社会的概念对上帝都不合适。国家是世界存在相当低级的现象，没有任何一种类似国家的东西，可以搬迁到上帝与人和世界的关系中去。不能把政权这一类关系搬迁到上帝和神性生活中去。在真正的精神体验中没有主人和奴隶的关系。这就是否定神学的整个真理。而肯定神学处在社会暗示的政权之中。

我觉得，基督教意识从社会形态学中净化和解放出来是基督教哲学的重要任务。神学植根在社会形态学政权之中，它把上帝想象成社会学关系范畴中的政权关系。而这特别是在对待关于圣父，关于作为世界创造者的上帝的神学思想中有所显露。我对圣子、基督—神人，人性的上帝的感受远远强烈于对强力——上帝和创造者——上帝的感受。这也就意味着，关于圣父，关于世界创造者的思想，是受到了宇宙形态学和社会形态学的污染和歪曲。只有在上帝是圣子，是赎罪者和解放者，上帝是牺牲和爱的情况下，才可以信仰上帝。圣子对苦难的救赎不是上帝与人的和解，而是人与上帝的和解。唯有受苦的上帝才能与创造的痛苦相协调。纯粹的一神教是不能接受的，它是偶像崇拜的最终形式。与施莱尔马赫和许多人相对立，我认为，宗教不是人的依赖感，而是人的独立感。倘若没有上帝，人就是完全依赖自然和社会，依赖世界和国家的存在。倘若存在着上帝，人就是精神独立的存在。确立与上帝的关系的不是人的依赖性，而是他的自由。上帝是我的自由，我的精神存在的尊严。关于温顺的虚假理论歪曲了基督教，把人降低到了上帝统治之下的精神存在。当然，这也是社会形态学的产物。原罪说的解释本身就带有社会形态学的特点，它归罪于对最高政权的不顺从，对最高力量的不服从。这是原始时代信仰的残余。但原罪说可以被理解为丧失自由或对自由的考验。我所阐述的一切，并不是抽象思维的结果，而是精神体验、生活道路的结果。我接受和体验基督教，仅仅因为它是神人的宗教。

对我来说，谈论神人和神人性意味着谈论我所转向的宗教。我成为基督徒，并不就此中止了对人、对他的尊严和最高意义、创造的自由的信仰；而是藉此探索这一信仰更深刻和更持久的根据。在此，我一直感觉着自己和大多数转向基督教、东正教或天主教和新教的人之间的区别。人的异常低下的状态不可能动摇我

的信仰，因为它的基础不是人关于人的思考，而是上帝关于人的思考。基督教对人的态度具有双重性。一方面，人是堕落的和罪孽的存在，不能凭藉自己的力量上升，他的自由受到了削弱和歪曲。但另一方面，人赋有神的形象，是创造的顶峰，他负有主宰者的使命，圣子成为人，在他身上有着永恒的人性。在上帝的永恒人性中存在着人和上帝之间的通约性。没有这种通约性就无法理解启示的可能性。启示不仅以启示者的主动性为前提。而且以接受启示者的主动性为前提，启示是二项式的，从关于耶稣基督的神人性的查尔西顿教义中不能得出神人启示高度上的人类学结论。

我多次批判过在新的历史时代所形成的人道主义。由于人道主义面临着人的意识的自我满足，它正经历着危机和崩溃。陀思妥耶夫斯基和尼采竭力论证着人道主义的这种危机，论证它正转向反人道主义，转向对人性的否定。但我本人却深深地禀有宗教人道主义和对上帝的人性的信仰。因为人是非人性的，上帝才是人性的。人性是上帝的本质属性。人植根于上帝之中，如同上帝植根于人之中。这一原初的真理被模糊了，甚至被人的堕落，他的外倾性，以及他不仅自上帝那里的跌落，而且自人的本性那里的跌落所遮蔽了。这就使我意识到了基督教的基本神话：那就是双重诞生的秘密，上帝在人之中诞生，人在上帝之中诞生。在上帝之中需要有在人之中，人应该创造性地回答上帝的呼唤。我的《创造的意义》一书的题辞引用了昂格洛斯·西列齐乌斯的话："我知道，没有我，上帝便一刻都不能生存，我若归于无，没有了我的他也只好咽气。"日尔曼神秘主义者深刻地意识到了这一秘密，没有上帝，人不能生存；没有人，上帝也不能生存。这就是爱的秘密，爱者对被爱者的需要。这种意识是与那种把上帝和人的关系理解为审判过程的意识相对立的。

植根于神人理念的宗教人道主义要求对接受启示的人的环境

进行净化、唯灵化和人道化。对基督教启示的理解依赖于意识的结构，它或许宽广或许狭窄，或许深刻或许肤浅。人的意识非常依赖社会环境，那样，没有什么东西（诸如社会的影响，统治关系和奴役的社会范畴被搬迁到宗教生活中，甚至被搬迁到教义本身之中）不能歪曲和玷污基督教启示的纯洁性。神学经典是上帝在有局限的人的环境中，在有局限的人的语言中的启示的折射。奉若神明的经典是偶像崇拜的一种形式。因此，科学的圣经批判具有解放和净化的意义。我接受宗教生活，并不是把这看成教养，也不是把它看成审判过程，而是将它看成创造。

《宗教大法官》对我一直有着巨大的影响。我从中看到了陀思妥耶夫斯基创造的顶峰。我觉得天主教的传奇是第二位的。在《陀思妥耶夫斯基的世界观》一书中，我根据这个论点提出了自己的思想。它对于理解我的精神道路和我对基督教的态度十分重要。《宗教大法官》的基督进入了我的心中，我接受这个基督。对我而言，基督永远与精神的自由联系在一起。倘若有人反对自由是基督教的基础，我就会将其看作是反对最初对基督的接受和反对转向基督教。对我而言，脱离精神的无限自由就是脱离基督和脱离基督教，是接受了宗教大法官的诱惑。而在基督教和基督教教会的历史中，我看到的是以世界幸福和世界统治的名义接受宗教大法官的诱惑，逐渐脱离精神的自由。在宗教生活中寻找保证和没有失误的标准是虚假的。在精神生活中存在的是冒险和无根性。敬神的象征形式取代了对上帝之国的寻找。基督教内在的复兴是先知和弥赛亚精神的复兴。我一直对先知和宗教的先知方面深怀敬意，比对其他方面感到更为亲切。维护真理，而非维护对上帝意愿的戕害。

我总是对宗教生活的祭祀和肉体作象征性的理解，反对那种可以被称之为宗教中的现实主义的东西。但我的象征主义是现实主义类型的，而非唯心主义类型的。我讨厌和反感二十世纪初非

常普遍的把“肉体”予以宗教神圣化的做法。我的思想是不合时宜的，它是逆主潮而行的。即便是现在，当在东正教、天主教和新教中出现向极端正统的回归的时候，我的思想仍然是不合时宜的。与主要潮流相悖逆，我一直相信，不仅存在着多方面的基督教，而且存在着多方面的宗教。基督教是多方面宗教的顶峰。但基督教本身不是顶峰，它是未完成的。可以这么说，历史地看，基督教不是基督教的起源。关于救赎的神话带有多方面的特点，在基督教中它仅仅在实现着。对我而言，神话并不与现实性对立，它包含现实的因素。所有这一切不是反对基督教，而是维护它。基督教中最主要的东西不是历史的解释，它不是历史的，而是元历史的起源。基督—神人的个性是不可解释的。但在历史上，自下而上，基督教吸收的不仅有犹太教的弥塞亚主义，而且有一切异教的因素，其中有着基督——救赎者出现的预言。

从某个时候开始，我读了很多关于神秘主义的书籍，使我感到惊讶的是，所有时代和所有宗教信仰都是相似的。这种相似在一定的精神深度里得到了呈现。只是在灵魂——肉体的外壳上显示着差别。但神秘主义，正如它在历史现象中所呈现的，有它自己的局限。一元论的神秘主义（在印度、在萨加拉那里、在普罗拉诺那里、在艾克哈特那里、在倾向于基督教的一元论神秘主义那里）无法解决个性的问题，它有着反人格主义的倾向。我与那种一元论格格不入，因为个性问题、个人的命运问题一直是我的中心问题。就自己的宗教形而上学而论，我一直都是人格主义者。因此，我觉得，在永恒之中的个体命运问题是一切问题中的第一问题。个性、不可重复的个体性溶解在模糊的神性中、在抽象的神的唯一性中，是与基督教关于人、关于神人的理念相对立的。这一直意味着宇宙中心论对人类中心论的胜利。对我来说，没有什么比这种人溶解于上帝所承认的宇宙生活中的理念更令人反感了。二十世纪初，对宇宙的这种迷恋，诱惑和吸引了很多

人。

基督教的秘密就是神人性的秘密，是两种本性相遇的秘密，但那是结合、而非溶解的秘密。人不会消失，他被神化了，但在永恒的生活中寻找自己的人性。我想，这甚至完全是正统的思想，不过，却是在正统之中阐述不够、并且经常被一元论倾向弄得模糊不清的思想。我一直都在和各种形式的一元论作斗争。但是，我非常喜欢德国的神秘主义，把它看作精神史上最伟大的现象之一。在伟大的德国神秘主义者中间，我最喜欢的是雅·波默，他对我的影响很大。我一直在自己的祈祷里把他和陀思妥耶夫斯基及其另外几个我喜爱的人一起相提并论。雅·波默的神秘主义认识论带有闪族—希伯莱嫁接的因素，因此，人的问题对他有着特殊的意义。倘若把他归入宇宙中心论和泛神论类型的神秘主义者之列，是不确切的。

* * * *

我内在的宗教生活是痛苦地形成的，明朗的快乐因素十分罕见。不仅残留着无法克服的悲剧因素，而且我把悲剧性的东西当作主要的宗教现象来体验。我非常反感平静的、满足的宗教类型，尤其反感宗教的麻木和市侩式的宗教舒适。我想，与痛苦的宗教道路相联系的不仅有我内在的矛盾，而且还有对恶的敏感和对自由的无限热爱。我永远缺乏宗教的温情，宗教肉体的温情。有时，我羡慕那些拥有很多这类温情的人。但更经常的是，动物的温情和与之有关的精神使我敏锐的审美感觉感到厌恶。这种美感吸收悲观主义的情绪要多于乐观主义的情绪。还需要说明的是，幻想性在我这里一直是强烈的直接精神。我毕竟首先是一个理想的人。但我很少把这种幻想的天性向外表现出来。经常，过于经常地，我把幻想体验为深刻的现实，而把现实当作虚幻的恶梦。我生活最高的热情与由幻想激发的内在音乐联系在一起。但我的这种幻想性与严酷的宗教现实主义，与对感伤的唯心主义，

温情脉脉的宗教性的拒斥联系在一起。

我宗教生活的气候和风景有时在我看来就如同连接着高耸的悬崖的沙漠。人们料想不到，我一直觉得自己是一个攀登高耸的悬崖的人。在宗教上，我更多地把自己当作福运很少的人。我没有宗教上的自信。我经常体验没有幸福和被神遗忘的状态。但也有热情高涨的时刻。我记得一个梦，我一生最值得注意的梦，其中体现着我精神道路中的某种存在。我一直都做梦，经常是痛苦的恶梦。只是很少做有意思的、象征性的梦。我梦见一个巨大的、无边无际的广场，上面摆满了桌子和长凳。桌子上摆满了丰盛的食品。我想坐到靠近桌旁的一张长凳上，加入聚会和交流。我看见了坐在那里的许多东正教世界的熟人和朋友，但当我试图坐下去的时候，到处都对我说没有空位置。我转过身子，看见在广场的尽头耸立着一座没有任何植物的悬崖。我向这座悬崖走去，试图登上去。这困难的可怕，我的双手满是血迹。从侧面，从下面，我看见了一条曲折的道路，路上有普通的百姓，工人。我痛苦地努力沿着悬崖向上爬。最后，终于到达了悬崖的崖顶。在崖顶上，我看到了钉在十字架上，血流如注的基督形象。我浑身无力，近乎没有感觉地跪倒在他的面前。就在这一刻，我在梦中惊醒了过来。

当我将这个梦讲述给朋友们听的时候，他们对我说，这是我自尊心的体现。我想，不幸的不是我的自尊心，而是在于我没有抵达这个梦的高度，它与我秘密的思想和幻想相对应，却与我宗教意志的力量、我宗教活动的能力不相匹配。我一直都觉得自己是一个不配有自己的思想和自己的探索的人。或许，我的不幸就在于我只能部分地抑制的老爷作派，在于思维和理念想象的过剩。“新的宗教意识”根本不意味着精神性的贪婪。在我对基督教的理解和体验中一直存在着强烈的末世论因素。但我从来不曾觉得自己已经抵达了末世论意识的高度，后者要求很大的努力、

主动性，整个地奉献自己。我不能说，我爱“世界”，也不能说，我迷恋“世界”。但是，我的灵魂外壳是被“世界”，尤其是被它的印象所照亮的，我没能彻底从“世界”中解放出来。

对我而言，历史的启示与精神的启示相比，是第二性的，这就将我和那些自认是正统的人区别了出来。精神的启示、精神内在的启示是现实的。历史的启示是象征的，是精神的象征符号。世界和历史生活的一切事件都是精神事件的象征符号。但在历史上存在着元历史的断裂，历史中的元历史事物具有历史的特性。在福音书中以不完善的人类语言讲述的东西，对我来说，具有决定我命运的意义，它之所以充满了意义，不是因为我当作外在地给出的启示来掌握福音书，而是因为其中有着精神的中心事件、精神的神秘剧的启示。所以，对我而言，哲学批判就具有了巨大的意义。“教育”的克服不是意味着对它的全盘否定，也不是返回前“教育”状态，而是达到比“教育”更高的状态，将其引向正面的成就。我认为，“教育”首先应该具有康德的成年涵义和理智的自由的独立意义。

我经常被人称之为东正教土壤上的“现代主义者”，我不太喜欢这个词，它使真理过分依赖于时间。我当然是一个现代主义者，不过，是在我承认基督教中创造进程的可能性，以及承认创新的可能性的涵义上。我不相信意识的静止性，意识可以被净化、被扩张和被深化，因此，就有许多新的东西按照新的方式向它敞开。真理是永恒的，永恒的仅仅是来自真理的东西。承认真理的相对主义是机会主义的谎言。我根本不是相对主义者，也不是实用主义者。但存在着真理敞开的阶段性，真理可能受到侵害。真理不是如同闪亮的物件一样自上空降临到我们头顶，真理同样是通向生活之路，它是在精神的斗争中、在运动中获得的。对启示作幼稚的现实主义理解是最不能接受的。关于启示在基督教中可以继续，圣灵的新显露的伟大希望，把我和二十世纪初俄

罗斯宗教思想的许多代表联系到了一起。这种希望甚至在与我十分疏远和敌视我的弗洛连斯基那里也存在着。有关基督教与创造、文化、社会生活的关系问题需要新的提出和新的解决。存在着基督教的永恒真理，但它并不依赖于时间，而基督教在自己历史的，亦即相对的形式中正在走向终结。基督教的新时代主要在批判和预言中显示出来。

我觉得，指责我是异教徒是不恰当和荒诞的。异教徒就自身而言是教会中的人，他确信自己的思想是正统的，是教会的。这跟我毫不相干。我从来不希望自己的宗教思想具有教会的特点。我寻找真理，体验作为真理向我敞开的事物。我觉得，历史的正统派是世界性不足的、闭塞的、近乎宗派主义的。我不是异教徒，更不是宗派分子，我是具有信仰的自由思想家。我的思考是自由的，完全自由的，但这些思考是与原初的信仰联系在一起的。我具有某种原初信仰的坚定性。我有过用语言很难表述的宗教体验。我沉溺于深处，在世界的秘密、存在着的一切之秘密面前停留过。每一次，我都沁入肺腑地感觉到，世界的存在是不会自我满足的，不可能不随身携带着更深的秘密，秘密的意义。这个秘密就是上帝。人们再不能想出更高的词了。否定上帝只能在表面上，在深层是不可能否定他的。

*　　*　　*　　*

在宗教生活中，与他人的交往是非常重要的。与人交流就是经验认知的道路。我一生都在寻找交流，但这种交流一生之中都是困难的。这是我天性中的主要矛盾之一。我是一个不易交流的人，一个孤独的人，但不希望成为一个自我封闭而为交流担忧的人。迁居到莫斯科以后，通过早有联系的布尔加科夫，我与向来格格不入的最典型的东正教团体，与俄罗斯东正教的核心有了交往。对我来说，这不是书本的，而是经验的关于东正教、以为自己最具有真理性的东正教的认识。首先是诺沃谢洛夫和他的小

组。这个小组的成员有柯热夫尼科夫（费多罗夫的朋友，有关费多罗夫的主要著作的作者，一个十分博学的人）、萨马林、曼索罗夫（旧斯拉夫主义的残余），莫斯科精神科学院的院长费多尔主教（一个禁欲主义类型的人）。布尔加科夫当时与这个小组很接近，这意味他无论在宗教上还是政治上相当程度的向右转。弗洛连斯基是另一种类型的人，当时也常去那个小组。诺沃谢洛夫是中心人物，在他那所让人觉得像修道院集体宿舍的房子里，人们聚会，做报告，展开争论。这是一个比与索洛维约夫（他在诺沃谢洛夫的小组里非常不受欢迎）的名字联系在一起的宗教—哲学协会更右倾、更正统的团体。

集聚在诺沃谢洛夫周围的人都是严肃的东正教徒。他们与修道院、寺庙和长老们有着联系。很多人受长老的精神领导，朝拜佐西莫夫修道院，后者当时已经取代奥普丁修道院而占据精神中心的地位。赫尔曼长老以自己的精神性而闻名，关于他，我下文还将提及。诺沃谢洛夫，这位从前的托尔斯泰主义者，是东正教的皈依者。他创建了遐迩闻名的东正教图书馆。就人本身而言，诺沃谢洛夫是一个非常出色的人（我不知道他是否还活着），富于信仰，无限忠于自己的理念，非常积极，甚至有点忙碌，乐于助人，尤其是在精神上。他希望所有人都转向。他留给人一个进行神秘剃度的修士印象。他的文化层面很窄，没有什么广泛的智力兴趣。他十分喜欢霍米亚科夫，自认是他的继承人。他很不喜欢索洛维约夫，毫不宽容后者的诺斯提倾向和对天主教的好感。诺沃谢洛夫的东正教是保守主义的，带有强烈的僧侣—禁欲主义色彩。但与此同时，他没有教权主义和等级制度的权威崇拜，而这些是俄国侨民中的右派所固有的。他承认的只是长老的权威，亦即具有精神天赋和精神体验、与等级官衔无关的人的权威。他把主教看得一钱不值，认为他不过是听命于国家的东正教最高会议的官员而已。他是一个君主主义者，认为宗教的意义就是专制

的君主主义，但又坚决反对教会完全依赖国家。

有一段时间，我参加了诺沃谢洛夫那里的聚会，加入了其中的争辩。这个世界吸引了我，我热切地期待进入东正教的秘密之中，希望发现比在彼得堡的文学圈子更多的严肃性。但那里的氛围一开始就与我格格不入，我始终都在克制着自己。我天生的反教权主义让我产生了这种感觉。但这些人本身是值得尊敬的，尤其是诺沃谢洛夫。我回想起有一次，在诺沃谢洛夫圈子里讨论精神科学院关于比较宗教史的序言问题，费多尔主教，莫斯科精神科学院（最高学术机关）的院长，站起来说道："何必要产生诱惑的比较宗教史呢，倘若我们说灵魂的拯救或毁灭是为了永恒的生命，那么，还需要什么宗教史，还需要什么科学"。那是传统的、僧侣—禁欲主义的东正教的、敌视知识、科学和文化的声音。这是一种令我不寒而栗的蒙昧主义。我不可能走这条道路。我有过一次来到佐西莫夫修道院的体验，和长老们有过交往。诺沃谢洛夫希望把所有人都带到那里去。我和他，以及布尔加科夫一起去的。这是我的一次痛苦的经历。

皈依东正教的知识分子，很敬重长老，寻找着长老们的精神领导。那些年，知识分子转向长老们要比传统—日常的东正教徒更为突出；前者希望成为真正的东正教徒，后者则从来没有脱离过东正教教会。敬重长老的人，不仅有新的东正教徒，而且还有远离了神智学和人智学的人。他们在长老们身上看到了所献身的东西。创造了一个关于长老的真正的神话。人们推测，除了生活在确定的修道院和寺庙里的长老以外，还有一些隐居的长老，其所在地无人知晓或只有少数人知道。人们寻找精神的导师和领袖。对当时的东正教思潮来说，圣谢拉菲姆祭祀很有代表性。圣谢拉菲姆的修士是新的白衣修士，从中流露着圣灵的气息。在圣谢拉菲姆与莫托维洛夫的谈话中，可以看到东正教、东正教圣灵中心主义深层的启示。在长老们身上，可以看到东正教秘密传统

的延续。我阅读过了解奥普丁修道院和阿穆罗西长老的必读材料。在阿穆罗西长老身上，我没有找到一点与人们所赋予的东西相似的东西。阿穆罗西属于僧侣东正教相当传统的类型。是一个不折不扣的代表。与闪现白光的圣谢拉菲姆不同，阿穆罗西长老身上有着某种阴郁的因素，没有新精神的气息。

在佐西莫夫修道院居住着两个长老，一个是被认为特别具有精神性的戈尔曼长老，另一个是最终由被授权从两个侯选人中间选取一个的吉洪牧首在大会上决定的阿列克赛长老，苦行僧和隐修士。佐西莫夫修道院位于弗拉基米尔省，没有任何特别美丽的风景。我们到的那一天，我在教会里见过的叶利萨维塔·费多罗夫娜大公也在那儿。对我来说，这是不愉快的印象，它是东正教教会和皇权制度相联系的标志。仪式非常漫长，折腾了大半夜。在修道院里，弗洛连斯基站在我的背后，当时他还不是神父。我转过身，发现他正在哭泣。后来，有人对我说，他体验了非常沉重的时期。我应该到戈尔曼长老那里去忏悔。但阿列克赛长老同意接待我们。跟他的谈话留给了我沉重的印象。我没有感到任何精神的东西。他始终都在用着新的语言辱骂托尔斯泰，将他称作狮子。我非常敬重托尔斯泰，这是我所不能接受的。阿列克赛长老的言谈举止里有某种粗野的成分，没有一点精神和有教养的东西。戈尔曼长老给我的是另一种印象。阿列克赛长老属于“受过教育”的一群，这是很糟糕的事情。戈尔曼长老是一个朴素的庄稼汉，没受过任何教育。他留给了我善良和宁静的印象。我感到了长老对人的罪孽和弱点很大的宽容性。后来，阿列克赛·米切夫神父留给了我更强烈和更深刻的印象。戈尔曼长老留给了我美好的回忆。但这不是关于他的谈论，也不是人们所寻找的东西。

在任何情况下，我都很清楚，我不属于那些把自己的意志贡献给长老们的精神领导的人。我的道路是另外的，或许，是更困难的。清晨，我站在佐西莫夫修道院的客房的窗前，看着湿漉漉

的落雪。我的心境十分忧伤，我体验着艰难和矛盾的精神命运的忧郁。我完全准备为自己的许多罪孽而忏悔，并因此而自我克制。但我不能克制自己对新精神的探索、自己的认知、对自由的热爱。一度我大量地阅读过“热爱美德”类型的禁欲主义精神的书籍。诚然，其中可以找到某些基本的、无可争议的真理。可我沉重地感到它对人的贬损，对整个创造激情和热情的否定。我最喜欢的还是《以基督为榜样》一书。这本书高于教会的读物。其中有着人的生活和命运的崇高的悲伤和痛苦的感觉。我不谈论神秘主义者的著作。德国神秘主义对我具有特殊的意义。在《先知书》、《约伯书》、《传道书》、《福音书》之外，我最喜欢的精神著作的作者就是德国神秘主义者，首先是雅·波默和昂格洛斯·西列齐乌斯，部分的泰勒。可我实际一直在想，僧侣的禁欲主义，尤其是锡利亚方式，是对基督学的歪曲，是基督一性论，它与神人性的启示相矛盾。我所体验的危机，我在创造的精神体验里受到的震荡，都与此相关联。我最讨厌我们这里大受欢迎的精神作家，菲奥凡隐修士的著作。他所写的一切并不是关于禁欲和内在生活的东西，而是关于实践道德、关于对社会生活的态度、关于惊人的无知、关于蒙昧主义和奴隶状态的东西。二十年隐修生活的禁欲成绩不是培养智力和道德的意识，不是训练对待社会生活的真正态度。我反对东正教的某些方面，反对东正教教会的现状，反对等级蒙昧主义，反对奴役。曾经和现在都令我惊讶的是，人们轻松地承认的完全不是应有的现实，而是这个卑鄙的经验现实。例如，据说，教会是人间天堂。这与教会惨不忍睹的现实相称吗？还不如说教会是天堂上的人间。那样的教会是本体的教会，而不是现象的教会。我坚持认为，抑制自我肯定和傲慢是基督教的主要东西。而这种自我肯定和傲慢却隐藏在谦卑的背后。

这一段时间，我周围的各种通灵术流派活动频繁。最有意思

的是人智学。它吸引了很多有文化的人。维雅·伊万诺夫就与通灵术有联系，有一阵子，施蒂纳在俄罗斯的秘密代表明采洛娃对他还产生了影响。安·别雷成了人智论者。集聚在《穆萨基塔》周围的年轻人全部对人智学或其它形式的通灵术产生了很大的兴趣。他们寻找秘密社团，相互猜疑对方参加了通灵术的组织。在谈话中充满了通灵的暗示。他们努力发现在现实中并不存在的通灵知识。我承认人身上有通灵才能的存在。但在当时迷恋通灵术的大部分人中间，我没有发现任何具有通灵的天才。极端东正教的弗洛连斯基当时也对通灵术有兴趣。这与他魔法的世界感受有关，或许，他具有通灵的才能。前已述及，青年时代，我的生活与通灵术是相冲突的，后者与印度大圣有关。我的反应是否定的。我坚持与这些倾向作斗争。这就是为什么我对待通灵术的态度很复杂。我并不认为所有的通灵术现象都是招摇撞骗和自我欺瞒，我不能用特别的精神病理学来解释这些现象。我假定人身上有通灵力量和通灵现象的存在，但它们还没有得到科学的研究。

通灵现象自初民时代起就贯穿于人类的历史。任何时候都存在着通灵术的社团和秘密组织。这应该有着某种意味，具有某种意义。这种现象需要更为深入的解释。我同样不像许多东正教徒和天主教徒那样，认为所有的通灵现象都可能出自魔鬼的作用。我认为取代了宗教、抑制着自己的宗教意义的通灵术是最与基督教相悖的。我批判通灵术、神智学和人智学，是因为，所有这些思潮都是宇宙中心论的，它们都处在宇宙诱惑的影响之下；我却在人类中心论之中看到了真理，并且把基督教理解为更深刻的人类中心论。在我根据书籍和人们的介绍所清楚地了解的人智学中，我找不到人，人被溶解在宇宙的背景中了，正如我在神智学中找不到上帝一样，上帝也同样溶解在宇宙的背景中。我将通灵术和神智学思潮的风行解释为时代的宇宙诱惑，渴望溶解在宇宙秘密的力量中，溶解在世界的灵魂中，这是教会无力解释现代灵

魂的问题所导致的。

然而，我生活的主题是关于人的主题、关于他的自由的主题、关于他的创造使命的主题。通灵术就其主要领域来说是魔法的，也就是必然性，而非自由。魔法是通过对世界秘密力量的必然性和规律性的认识而实行的统治。我在那些迷恋通灵术的人之中没有发现精神的自由。不是他们控制通灵的力量，而是通灵的力量控制着他们。人智学分解了人之个性的整体性，它对灵魂的解剖不亚于精神分析学。在安·别雷那里，它加重了个性的分解，并没有帮助他将个性集中和凝聚起来。某些人智论者给我的印象是一些着魔的、处于秘密状态的人。当他们引用“博士”（即施蒂纳）的话时，眼神变了，脸部表情变了，连话也不能继续说了。虔诚的人智论者比最正统的东正教徒和天主教徒更是教条主义者，更是权威崇拜者。

我希望更多地了解使我的亲朋好友所迷恋的人智论者。由于认识了人智论者，我也就得以聆听了施蒂纳的整个讲座，他在戈尔辛克夫斯关于人智学的一番谎言。我在那里感受颇多。我与那种氛围格格不入，始终都在与之进行斗争。我与施蒂纳本人认识以后，他留给了我一个相当复杂和痛苦的印象。但他并没有引发我招摇撞骗的印象。这是一个不仅力图说服和吸引别人，而且要力图说服和吸引自己的人。他有多重面孔，时而是善良的牧师的面孔，打扮得像一个牧师；时而是控制灵魂的魔法师的面孔。在他身上有着某种禁欲的和承受痛苦的东西。或许，最吸引他的是对灵魂的控制。很少有人像施蒂纳那样给我留下一个如此不幸的人的印象。没有一丝自上面落袭来的光亮。他希望自下面获取一切，努力冲向精神世界。我一直觉得施蒂纳的著作是枯燥和缺少才气的。人们却常常说，这是通俗化，为了评价他，就需要听他讲课。但在他关于《薄伽梵歌》的课中，我听到的是关于人智学的谎言，与书中完全一样的东西。差别仅仅在于，施蒂纳具有演

说家的才能，而没有文学的才能。他的演说风格是魔法师的，借助手势、声音的忽高忽低、眼神的变化来控制灵魂。他对自己的学生施行催眠术，有几个人甚至入睡了。当时完全不懂德文的安·别雷也被施行了催眠术。施蒂纳还作过关于自由意志的公开讲演，但我也觉得十分平常，在哲学层面上没有趣味，如同他的哲学（而非人智学）著作《自由哲学》一样没有趣味。由于这次戈尔辛克夫斯之行，我获得了某种教益，更为加强了对一般的人智学和通灵术的批判。我在《俄罗斯思想》上的一篇文章中对此有所表述，激起了人智论者的愤怒。还需要提一下明采洛娃，她一度在迷恋通灵术的文学圈子里起过很大的作用。

我是在彼得堡伊万诺夫家第一次遇见明采洛娃的。她当时没怎么引起我的注意。在季诺维叶娃—阿尼巴尔过早逝世以后，明采洛娃作为安慰者对伊万诺夫产生了巨大的影响。安慰带有通灵术的特点。当她来到莫斯科为了抓住别雷的人智论者的网络，及其围绕在他身边的年轻人时，她引起了我很大的注意。她在施蒂纳之后来到俄罗斯。人们通过她接受秘密的宣示。这是一个并不漂亮，眼睛鼓起的丰满的女人。她在某些地方很像勃拉瓦次卡娅，外貌令人非常讨厌。只有她的双手非常漂亮，我一直注意她的双手。明采洛娃是一个聪明的女人，天赋极高，拥有接近灵魂的出色艺术，知道如何与人交谈。我是把明采洛娃的影响当作否定的、甚至是恶魔的影响来接受的。一种奇怪的幻觉将我与她联结在了一起。在她来到莫斯科之后，就发生了这种状况：我在自己的房间里，躺在床上，处于半梦半醒的状态，我清楚地打量着房间，正对着我的角落是神像，点着灯，我聚精会神地看着这个角落，突然，在神像的下面出现了明采洛娃的脸，她脸上的表情十分可怕，仿佛是专制的黑暗势力。我聚精会神地看着她，以精神的努力来驱除这种幻觉，可怕的脸就消失了。后来，控制着很大的感受性的冉尼娜，看见过以蛇的形式出现的她，我在与之进

行搏斗。明采洛娃感到了我对她的敌视态度，希望消除它。因此，第二年夏天，她花了两天时间到通往克里木的哈尔科夫省的乡村来拜访我们。和她的谈话非常有意思，但她没能成功地说服我站到她那一方。她的消失非常奇怪。她从克里木返回到莫斯科。回去以后，过了几天，她和她借宿在那里的女友一起出门，站在库兹涅茨基桥上，女友转身走向一方，她走向另一方。她再也没有回来，永远消失了。这更增强了她神秘的名声。希望在所有事物中都看到通灵特征的年轻人，有的说，她隐藏到西方去了，躲进了与玫瑰十字会有关的天主教修道院里；有的说，她自杀了，因为没有很好完成施蒂纳所委托的任务。诸如明采洛娃那样的人，只有在渗透着通灵的情绪和追求的那个时代的文化精英们的氛围中，才能施予影响。在那种氛围中，有很不自觉的虚伪和自欺，极少对真理的热爱。人们希望成为受骗者和受诱惑者。他们不能容忍批评。所有人都想加入真正的玫瑰十字会，如同我们十八世纪和十九世纪初我们都想投身于共济会思潮一样。

但当时还存在着更肤浅的事情。人们有着不可遏止的要在生活中发生影响的需求，他们希望参与最主要的潮流，进入决定人类命运的中心。人意识到自己的意义，要发生作用，有的是因为他加入了革命活动的中心，进入了决定运动的革命委员会；有的是因为他加入了最正宗的、最具东正教意味的东正教；有的是因为他加入了通灵术的秘密组织，洞悉了通灵的传统。在所有场合下，起作用的是同样的心理动力。在所有的场合下，人不是指望通过个体质量和成就，而是冀求通过加入起作用的团体来提升自己。在二十世纪的最初十年，许多有文化的、但缺乏创造力的年轻人最为向往的就是，参与玫瑰十字会的秘密。年轻的姑娘们热恋那些能够理解自己加入通灵术团体的年轻人，恰似在另一些年代、另一种场合下，热恋那些理解自己加入中央革命委员会一样。我们的情欲永远被抹上一层理想主义色彩。在三十年代，它

带有谢林学说的色彩；在六十年代，它带有虚无主义的特征；在九十年代，它带有马克思主义的特征；在二十世纪初，它又获得了“颓废派”的特征；在最初十年里，它又形成了人智学和通灵术的倾向。这种现象是可笑的，它暴露的是个性体现的不足，但它为俄罗斯的理想主义作出了证明。

安德烈·别雷是我们所描述的时代的一个典型人物，他是一个天赋很高的人。时代在他身上体现为天才的闪光。在这个光芒四溢的人那里，个性的坚固的内核已经失落，个性的分裂发生在他的艺术创造中。顺便提一下，这在他可怕的不忠实、在背叛的行为中有所体现。我和别雷的关系非常奇特。我曾经对他颇有好感，高度评价过他的长篇小说《银鸽》和《彼得堡》，写过两篇文章，甚至有些夸大了它们的质量。别雷经常到我们家来，吃喝，有时甚至睡在我们这儿。他在家里给人一个朋友的印象。他总是同意我的观点，因为一般不会当面反驳。然后，突然在某个时间完全消失了。这时，他就常常发表文章尖厉地攻击我，对我进行漫画式的攻击。他也同样对待其他的朋友，诸如梅烈日科夫斯基、梅特涅尔、拉青斯基、伊万诺夫。我有这样的印象，他是这么算计的，当面时同意，但并不一直同意，而在辱骂的文章中再赢回来。不可能设想别雷有其他的态度了。他成了施蒂纳的信徒，却在一定程度上是施蒂纳的死敌，在文章中把他描述成恐怖的事物，然后又重新回到施蒂纳主义的怀抱。在1917年的夏天，他成了克伦斯基的狂热崇拜者，近乎迷恋上他，在我们的客厅里手舞足蹈地描述自己的感觉。但后来他又同样迷恋上了布尔什维克主义，从中看到了新意识和新人的诞生。

别雷的天赋是巨大的，他的创作有一些新东西，但他不能够在艺术上创造出完美的作品。最有独创性的是他的《交响乐》，形式是全新的。别雷是时代的典型人物，比伊万诺夫更为典型，后者与往昔时代的文化联系在一起。伊万诺夫是一个真正的学

者，具有渊博的知识。别雷的知识是可疑的，他总是在胡说八道。他喜欢德国的精神文化，受到日尔曼精神的启发。但他不知道如何讲德语，也不能真正进行德语的阅读。对世纪初的各种思潮而言，别雷是一个非常有代表性的人物，因为他不能停留在纯文学和审美意识中，他的象征主义带有神秘主义和通灵术的特征，他反映了时代所有的精神情绪和探索。他被恐慌和惧怕、不祥的预感所控制，极为担心与日本人和中国人交锋。他是一个不幸的人，有着一颗十分病态的灵魂。有时，他非常迷人。对他发怒是很困难的。他感到自己是一个孤独的人，尽管周围有很多朋友甚至崇拜者。人的形象已经动摇，别雷比任何人都明显地在创作中反映着这一点。我则把为人的形象而斗争当作自己的使命。

那些年很多有意思的人都聚在了一起。与那个时代的天才相比，如今的“伟大的历史时代”是多么地黯淡啊！我清楚地记得一个出色的人物的形象。有一次，在我们用早餐的时候，一个神秘的人来到了我们的餐桌前。所有人对他的出现都感到很奇怪。这是一个北欧人，让人想起斯堪的纳维亚海盗：高大的身材，非常英俊，但已步入中年，卷发披肩，穿着一件斗篷。在街上行走时不戴帽子。当我和他一起行走在莫斯科时，他引起了公众的注意。他和我们一起待了十天左右。这是一次非常紧张的交往。他是一个招人喜欢的人，让人信赖，尽管外表有点戏剧化。他有很多美德，关心他人。他就是瑞典医生吕贝克。他专程来拜访我，向我表示好感。吕贝克最让人感到惊讶的是他近乎未卜先知的洞察力。他能为初次见面，以前从没听说过的人推算出不少东西。他对维雅切斯拉夫·伊万诺夫显示了真正的预言能力。他是一个神秘主义者，具有神秘主义的天才。他的力量在哲学和神学思想之外。我帮助弗洛连斯基用德语和他交谈，后者将他归入相当纯洁的斯威登堡类型的神秘主义者和神学家行列。吕贝克与我们在新年相遇，这是1914年的前夕。这首先就把我们给震住了。有

一个很大的社团，一直试图对下一年作着预测。没有人想到战争。吕贝克作出了下列预测。恐怖的世界大战将在明年爆发，俄罗斯将承受失败并割让领土，随后是发生革命。关于我个人，他说，在革命时期，我将成为莫斯科大学的教授，这已得到了验证。吕贝克的洞察令人震惊，因为这时欧洲的政治状况并没有给出期待战争的理由。关于吕贝克，我留下了美好的回忆。丽季雅与他的交往尤为密切。冉尼雅则以自己的预测接受了他。我知道，他在芬兰有一个精神病疗养院。当我在国外得到吕贝克自杀的消息时，我非常难受。我的心情十分沉重。命运为什么是那样的呢？确实，在与吕贝克的交往中，我能够发现，他双手存在着不可解脱的矛盾，存在着悲剧性的创伤。人的命运毕竟是无法解释的。

现在，我们去接触另一个完全不同的氛围。

* * * *

在我认为幸福的某一年，我和对我而言是新的民间寻神论团体发生了联系，我认识了民间宗教俄罗斯的流浪汉。当时，在靠近弗洛尔和拉夫尔教堂（离米亚斯尼茨克不远）的莫斯科小酒馆中，每个星期天都举行各种教派关于民间宗教的讨论。我对此非常感兴趣，并参与了那种讨论。它们给我留下了深刻的印象。这是寻找上帝和上帝的真理的流浪的罗斯。我积极地参加了宗教的争论，和某些教派分子还有私人的交往。在此，我显露了和这些与我们的教育和文化不同的人们进行交流和谈话的能力，并且博得了这些人对我的好感。小酒馆的民间聚会被称之为“雅玛”。那里有各式各样的宗教派别——不朽派信徒（教派中最有意思的）、浸礼教派信徒、各种形式的福音书教派信徒、左翼的分裂教派信徒、反正教仪式教派信徒、隐秘的鞭笞教派信徒、托尔斯泰主义信徒。不朽派信徒是新型的神秘主义教派，它最让我感兴趣，它分散为几种类型——旧约不朽派、新约不朽派、第三约不朽派。首先使我吃惊的是教派的民间语言，它与知识分子苍白和

抽象的语言相比，显得有力、生动和形象。教派分子中间一个被称作尼基塔·普斯托斯维特的人，说过这么一句简洁的话："帕萨（旧时伊斯兰国家的总督、省长等高级军政长官的称号）不适合我的脑袋"。

一般说来，交谈在相当高的水平上，这是神秘主义的紧张，是复杂和深刻的宗教思想，是对真理的热情探寻。对于研究俄罗斯的人民来说，这些聚会具有不可评估的价值。有几个教派分子是真正的诺斯提教派分子，并且发展了完整诺斯提的体系。在某些派别中间可以感觉到地下摩尼教和勃格乌米利教派的影响。二元论的主题与我身上的某些东西相吻合。但我反对宗派主义精神，努力打碎它们封闭的体系。首先让人感到惊讶的是，每个教派都认为自己拥有绝对的真理，其他教派落进了迷途和谎言之中。这也激发了我最大的反对。神秘主义特征的教派比理性主义教派要更有意思。我最反感的是浸礼教派，我不能忍受他们固有的拯救意识，这种意识要在审判形式中才能体现。托尔斯泰主义的信徒也没什么意思。应该驳斥和揭露宗派主义的东正教传教士给人的印象最为可怜。他糟蹋了东正教，甚至在他讲述某些正确的东西时，依然给人讨厌的印象。

我最感兴趣的是不朽派信徒，我把许多精力都放在了和他们的交谈与争论上。不朽派信徒也到我家里来。不朽派信徒的基本理念是，他们永远不会死亡，人们之所以会死，是因为他们相信死，或者，更确切些说，他们迷信死亡。与所有的教派一样，他们的根据都来自圣经文本。他们对基督战胜死亡的理解，不是在死者复活的涵义上，而是在经验上的不朽涵义上，认为信仰基督就不存在死亡。倘若人们死去，那是他们不相信基督对死亡的战胜。倘若不朽派信徒死了，那是因为他丧失了信仰。没有任何可能驳斥不朽派信徒，除了信仰的减弱，死亡的事实也不能向他证明。一个不朽派信徒说，当人们要将他埋葬和为他哭泣的时候，

他将走近棺材，嘲笑那些缺乏信仰的人们。对不朽派信徒而言，死亡是一个幻象，正如疾病对于“基督教的科学”来说，是虚假信仰的产物，需要以真正的信仰来否定它。

人们对我说，存在着不朽派信徒—撒旦主义者，这就是那些仅仅相信自己不朽的人，他们认为其余的人都注定要死亡。俄罗斯的民间宗教思想深刻地思考过死亡问题。在不朽派中，正如在所有教派之中一样，存在着不容置疑的和重要的真理，但是，他们抓住了真理的一方面，放弃了真理的其他方面，放弃了真理的完整性。尼基塔·普斯托维斯特，一个左翼的分裂派信徒，有一次，在聚会上向我走来，对我说：“如果你想知道真理，那就邀请我来告诉你”。我当然想知道真理，便邀请他来告诉我。他坐在屋子中间，开始用极为漂亮、形象的民间语言向我阐述非常复杂的诺斯提体系。他对我的思想完全不感兴趣，我试图反驳他，但没能奏效。这是一个绝对自信的人，认为自己是唯一拯救真理的拥有者。这是教派运动沉重的一面。不过，很多教派分子的智力令我感到惊讶。

我经常研究熟读过的雅·波默和其他基督教神秘主义者—神智论者的学说。我发现，自十九世纪开始，雅·波默已经潜入到我们的民间环境。人们甚至将他认作圣者。我非常敬重波默，也受到过他的影响。“雅玛”的宗教聚会很快受到警察这种旧制度的典型现象的禁止。我很清楚，官方的东正教无力与民间的各种教派运动相抗衡，它只能实行禁止和监控。在我造访“雅玛”的时候，别雷写出了长篇小说《银鸽》，他在其中描写了起源于鞭笞派的神秘主义的民间教派。我邀请他去“雅玛”，听听教派分子的意见。出乎我的预料，他拒绝前往，并且说只相信自己的艺术直觉。这种直觉是令人惊叹的，他捕捉住了俄罗斯神秘主义教派的某些东西。但我与民间寻神论者最有意思的私人会晤发生在另一个地方。

多年以来，我们都到属于丽季雅母亲的乡村去度夏，那是在哈尔科夫省，靠近柳勃金的地方。我与教派分子们在“雅玛”交往的那年夏天，邻近庄园的舍尔曼一家来拜访我，和我作精神的会谈。原来，庄园主舍尔曼的居住地离我们相当近，他相信托尔斯泰主义，建造了一个托尔斯泰式的村落——公社。那里不仅有托尔斯泰主义者，托尔斯泰主义者甚至只占少数。从四面八方汇集到那里的，有寻神论者，有按照上帝的真理而生活的人，有知识分子，也有普通百姓。那里可以遇到各种教派的代表人物，和公开自己拯救世界的方法的独行者。独行者—寻神论者甚至比严格意义上的教派分子更多。在这个独特的精神中心，我第一次遇见了杜勃罗留波夫分子，亚列山大·杜勃罗留波夫的一个继承者。一个颓废派诗人，漫游者，虔正生活的寻找者，他创设了一整套精神活动。与杜勃罗留波夫分子交流非常困难，因为他发誓沉默，可能拖上一年以后才能回答你的问题。我认为这是对人认识上的缺陷。

弗拉基米尔·舍尔曼本人是一个奇妙的人，他一尘不染，尤其倾心于对虔正生活的寻找。他的托尔斯泰主义并不像其他许多教派那样狭隘和封闭。我非常喜欢托尔斯泰，但不喜欢托尔斯泰主义者。一个与舍尔曼一起来拜访我们的托尔斯泰主义者，他的道德主义和谴责所有人的态度令人不可忍受。与托尔斯泰主义相比，舍尔曼的弟弟更倾向于通灵术—神智学。我很高兴靠近我们有这么一个精神中心的存在，它敞开了新的交流的可能性。舍尔曼村落的居民并非固定的和长期的。经常出现一些新人。很多人只是去往高加索途经这个精神中心，希望居住在高加索山区。所有再度出现的寻神论者和寻真理者，一般都来拜访我，和我作精神的会谈。我不断遇见很多这样类型的人，藉此很好地了解了俄罗斯民间生活的这个方面。没有这些人和这些精神运动，我就无法思考俄罗斯本身。这是典型的俄罗斯式漫游。我遇到的所有在

上帝之中寻找虔正生活的人，都是革命者，尽管他们的革命性是精神上的，而非政治上的。这些人都是宗教无政府主义分子，在这一点上他们接近托尔斯泰，也接近我。

令我感到惊讶的是，独行者通常拥有拯救世界和人类的正确方法，他们找到我，告诉我这种拯救的方法。他们中间的诺斯提因素就在于，拯救依赖于真理的知识。在人类生活中，意志的恶的影响是微乎其微的。有些人给人以迷醉于永恒理念的印象，但依然整个地将自己贡献给对真理的探寻和对虔正的、神性的生活的实现。我记得一个构想出彻底的拯救体系的人，他特别沉思过作为恶之源泉的时间问题。他认为时间是可以战胜的，并且鼓吹“把自己拧紧在瞬间之中”，那时，所有人都将进入永恒的生命，死亡就将被战胜。在他的体系中，有一些正确的东西，但在整体上是简单化的和夸大的，很多问题被他的意识所忽略了。应该说，每个人都会有思想上的简单化和生活上的平常化。我不知道，他们是如何忍受我的哲学和文化的复杂性，忍受我对存疑的智力的偏好。但他们对我相当友好，并且喜欢和我交谈。

我最好的朋友是阿基穆什卡。这是一个普通的庄稼汉，勤杂工。他的视力不好，给人的印象是走路跌跌撞撞的。他是一个文盲。他的言谈举止有时让人想起安·别雷。和他的交谈在精神上非常深入，他站在最艰深的神秘主义、德国神秘主义特有的高度上。他比许多有知识的、有文化的人更接近我，我与他交谈感到十分轻松。与阿基穆什卡的交往使我相信，民粹派关于文化阶层和人民之间存在着一道鸿沟的观点是不正确的。阿基穆什卡对我说，他和专注于物质问题的农民是疏远的，他和我很接近，可以和我讨论他所感兴趣的精神问题。唯一性存在于精神的王国。阿基穆什卡告诉我一件孩提时代的不寻常的事情。当时，他是一个牧童，放牧着一群牛。突然，他闪现了一个念头：上帝并不存在。这时，太阳就黯淡下去，他就沉入了黑暗。他感到，倘若上

帝不存在，那么，一切都是不存在的，存在的只有彻底的无和黑暗。他仿佛完全盲目了。然后，在无和黑暗的深处，突然，光明开始闪现；他重新相信，上帝是存在的，无转变成世界，太阳朗照，一切返回新的世界。或许，阿基穆什卡从来没有听说过大师艾克哈特和雅·波默，但他所描述的经历，与这些伟大的神秘主义者的描述非常相似。阿基穆什卡特别机敏。这是我一生所遇见的最出色的人物之一。他那神秘主义的生命感和神秘主义渴望，比任何人都让我感到惊讶。对他来说，客体世界的外在生活仿佛是不存在的，他无法在其中确定方位，像一个孩子似地无助。同时，他身上有相当多的友善成分。他经常到我们家来，一起吃午饭，然后，我们一起散步，进行精神的交谈。过了一段时间，他去了高加索，就此失踪。我一直保持着对他的回忆。

我同样保持着对艺术家Б和他的妻子的记忆。他们非常接近杜勃罗留波夫主义者。Б非常英俊，他身上有着某种法国式的东西，令人非常愉快。他的妻子的外表不太动人，但非常聪明，和她交谈很有意思。她更接近东正教，喜欢杜勃罗留波夫主义，经常阅读东方神秘主义—禁欲主义的作品。我更喜欢Б本人，但更乐意和他的妻子讨论精神问题。Б经常到我们家来。后来，他们也去了高加索，那里汇集着各种精神流派。我一直感到奇怪的是，所有这些人都忘记了与他们格格不入的东西，亦即我们住宅过于地主式的风格，他们首先看重的是精神的交流。回忆与这些人交往的日子，就好像回忆我一生最美好的岁月；回忆这些人，就好像回忆一生所遇见的最优秀的人。我已沾染了哲学家和作家的老爷习气和利己主义，首先重视进行智力创造和写作的舒适条件；我很少和这些追求虔正生活的人相比，但在内心深处，我向往着他们所向往的东西。我回忆起在罗日杰斯特沃乡村的幸福岁月。严寒，冰雪覆盖着一切，月光照耀着花园，营造出童话般的氛围。舍尔曼坐着雪橇，带着新的客人到来。舍尔曼穿着皮

袄，大胡子沾满了雪花。他善良的眼睛温柔地望着人。客厅里的壁炉炉火正旺。我们可爱的莫普斯狗小汤姆躺在那里，盖着红毯子，有陌生人靠近就汪汪直叫。开始了精神交谈。新客人有什么拯救世界的体系呢？这时，世界已经临近恐怖的世界大战了。它将掀开一个灾难、不幸、痛苦，望不到尽头的纪元。

* * * *

我非常反对官方的东正教，反对历史上的教会形式。我应该痛心地说，在大部分场合下，教会—东正教生活给我的印象都是沉重和导向迷途的。由于俄国的等级和外交所介入的阿弗恩的称名派事件，我写了一篇愤怒的文章《精神的摧残者》，反对主教公会。我对称名派没有什么特别的好感，但俄罗斯主教公会在精神生活中的暴力、卑鄙和非精神性，使我感到愤怒。刊登这篇文章的报纸被没收，我因渎神的文章而受到审判，并被判决永久流放西伯利亚。我的律师认为我的事情已经毫无希望了。由于战争，不可能传唤所有的证人，事情被延搁了。这样，事情一直被拖延到革命，而革命中止了这件事。倘若没有革命，那么，我就不是在巴黎，而是在西伯利亚被永久流放。

1917年，在革命的势力范围内，在莫斯科，举行了为准备教区代表大会而召开的集会。我从来都不喜欢教会的集会，同时它们缺乏精神性。尽管这种集会起不了任何积极的作用，我还是准备参加这些集会。我的印象一直是沉重的和厌恶的。我决定再不参加任何教会的集会。我感觉这些集会如同俄罗斯民间的吃喝联盟的集会。到过这些集会的每一个人，都会留下这样的印象，东正教教会与反动派、反革命派、君主专制制度、“黑色百人团”思潮有密切的联系。如今，东正教教会已经完全与此脱离了。同时，教会的中间分子的市侩气和缺乏精神性的特征也令人厌恶。须知，集会所关注的问题的水平是不太高的，它们完全与时代的灾难性特点不相称。俄罗斯宗教思想界没有在集会上提出一个问

题。这是小市民的、日常的东正教，它关注的是一些特别琐碎的、尽管也是外在的教会机构所必需的问题。即便有布尔加科夫和特鲁别茨科依公爵这样一些起草过大部分集会的文件的人物参加，也不能提高集会的水平。这暴露出官方教会异乎寻常的保守性。记得，在革命的初期，我花费了很大力气说服一位来到大弗拉西耶夫斯基胡同的神父，要求他放弃以皇帝专制统治的名义为教会服务。这是一个非常出色的人（在旧俄时代，有不少优秀的神父，尽管几乎没有优秀的主教），但他整个儿被教会—国家的原则所浸透着。在他看来，君主专制制度的覆灭就是东正教教会的覆灭。一旦出现对教会和神父们的迫害，就可以发现许多忠实于自己信仰和甘愿承受痛苦与折磨的人。教会的氛围由于受到迫害而得到净化。但在教会的东正教内部，任何新的创造意识都不可能发现。作为传统的社会机构的教会，比作为神秘主义组织的教会更为有力。

但是，在我被放逐出苏维埃俄罗斯之前，我对东正教教会还留有一个明快的印象。那就是我和阿列克赛·梅切夫的相遇。他是一个白衣神父，但看起来像一个长老。我一直有反教权主义的倾向，我的反教权主义是由于教会中的人所留下的印象而形成的。和阿列克赛·梅切夫神父的相遇给我留下了在所有与精神人物的相遇中最强烈、最愉快的印象。他身上有着异乎寻常的亲和性。我在他那里没有发现任何精神阶层负面的生活的特点。我带着一种温暖的感觉回忆与他的一次交谈，那是在我出国之前。他高度评价这次出国，说道，我负有在西欧的积极使命。我们在他那间靠近教堂的小屋里交谈，天气晴朗，阿列克赛神父穿着一身白衣服。他在任何情况下都是白色东正教的、而非黑色东正教的代表。顺便提一下，他还说道，不要指望用武装干涉和战争暴力的手段来推翻布尔什维克主义，而应该特别注意俄罗斯人民内在的精神转变。他还谈到深夜前来找他忏悔的红军战士。这一切都

和我本人的情绪十分吻合。通过阿列克赛神父，我感受到了与东正教教会的联系。这种联系在任何时候都没有完全断裂，尽管我对它进行过尖锐的批判，希望进入到基督教的全新时代。在任何情况下，我都感到自己属于神秘主义的基督教教会。我的宗教处境与索洛维约夫的宗教处境非常相似。

当我流落到国外，与俄罗斯侨民接触的时候，正是我一生最沉重的时期。关于这一点，我将在其他地方论述。我仅仅想说，国外的俄罗斯东正教氛围只能引起那些珍视真理、正义和精神自由的人的东正教的反感。这种氛围被宗教的和政治的深刻反动所污染了。国外可悲的是，它毒害了年轻人。甚至一部分在社会观上转向共产主义的年轻人，也被宗教反动所毒害了。它们寻找的不是正义，而是制度和强权。在国外的东正教中，流露着教权主义的情绪，这是我们过去所没有的。在东正教中不曾有过那种突然确认自己是唯一真正的东正教的教权主义。主教和神父几乎被奉若神明。倘若某个旧式的主教不夸大自己的权威，年轻人就会不满，要求他具有权威的等级意识，亦即实质上服从年轻人的意识。大部分侨民都把东正教教会看成理想的国家秩序工具。如同东正教中的皇权一样，政治被置放在精神之上。这是一种萨杜基教派的理论。一小部分人最珍视的是正统的教会性，对他们来说，基督教被归结为寺庙的虔敬和教会礼仪规章的麻木。我从来没有如此感到强烈的诱惑：将自己看成是正统的信徒、经常参加教会的仪式、经常作祈祷、领圣餐的人们，却是如此地缺乏良好的教育。这是外在礼仪、法律、规章中的精神性的坏死，这是东正教的伪善，是比在犹太教中达到顶峰的古代异教的伪善糟糕得多的伪善。创造的俄罗斯宗教思想传统完全中断了，只有一小部分哲学和神学的代表还保持着它，他们不承认现在的东正教。我对这种氛围的反抗情绪正在增长，我不能容许那种不准口头和书面抗议的情况发生。我还会提及我与西方基督教世界、与天主教

和新教的接触。这些关系非常复杂。我的天性中具有超宗教主义（比起国际宗教主义一词，我更愿意使用这个词）因素。我一直特别希望改革，尽管并非是在新教的专门涵义上。这种改革或深刻的精神变革，对新教世界来说，是必然的。不过，只有在把我内在的宗教生活和我的宗教悲剧与我内在的体验、我内在的危机——我把人的创造看成我生活的基本思想，关于这一点，我将在下一章中论述——联系在一起，才能给予完全的理解。

我考虑得最多的是，怎样使基督教从死亡点上脱离出来，进入新的创造之路，甚至要让它踏上忠实于弥赛亚理念的末世论基督教的道路。上帝向世界敞开自身，但他并不管理这个世界。管理这个世界的是此岸世界的大公。“你的王国行将来临”。这意味着，在此岸世界上并不存在着上帝之国，上帝之国期待着人们向它走去。与此岸世界的王国相比，上帝之国是另一种王国。应该对上帝之国作末世论理解。很多基督教历史的史学家（维斯、卢瓦兹、施维采尔）都是这样认为的。但是，上帝之国不仅需要等待，而且需要创造。末世论意识是以人的意识的深刻改变为前提的。人们和宗教思想的代表们各自以自己的方式去体验宗教悲剧。我的宗教悲剧首先在于，关于上帝、关于上帝和人的关系的常规的、正统的概念，给我一种痛苦的体验。我并不怀疑上帝的存在，但我有过一些短暂的瞬间在脑子里出现恶梦般的想法：他们，把上帝与人的关系想象成主人与奴隶的关系的正统派，如果是对的，那时，一切都将毁灭，我也就会毁灭。在宗教的限域内做着恶梦，帮助人们摆脱奴役被当成善的上帝，又以恶的上帝的面目显现。与此相对立的是另一种体验——上帝是人无法理解的，上帝期待着人勇敢的创造性回答。不过，这样一来，人就被赋予了无限大的责任和无限大的困难，不再是战胜罪孽的通常要求。最为勇敢的是，不仅人的命运与人有关，而且上帝的命运也与人有关。

创造的世界 《创造的意义》与创造迷狂的体验

关于创造、关于人的创造使命的主题——是我一生的基本主题。对我而言，这个主题的提出，并不是哲学思考的结果，这是内在的体验，内在的领悟。通常，人们对我所提出的关于创造的主题作了不正确的理解。人们将它理解为通常涵义上的文化创造、“科学和艺术”创造、艺术作品的创造，和著作的创造，等等。照此理解，这个主题就成了一个相当陈旧的问题，也就是换句话说，基督教在原则上是不是蒙昧主义的？但我的主题根本不是这样的，它要深刻得多。我根本不想提出关于创造的证明问题。创造是无须证明的，它是对人的证明，它是人类学。这是关于人对待上帝的态度的主题，是关于人给予上帝的回答的主题。关于对待人的文化、对待文化的价值和成果的态度问题，是第二位的和派生的。

有关创造和罪孽的关系问题、创造和赎罪的关系问题，使我感到不安。我体验着人深刻地意识到罪性的阶段。我已走进了这种意识的深处。或许，那是最接近东正教的因素。但是，如果罪性意识是我注定要走的精神道路不可避免的因素；那么，特别为这种意识献身，并且无限地深化它，就会导致对生命力的压制和削弱。罪性的体验可以发生在启蒙和复兴之前，也可能转化成无边的黑暗之凝聚。将罪性体验理解为精神生活唯一的和包罗万象

的元素，不可能引向创造的高涨和领悟；为了使生命复活，它应该转入另一种体验。实际上，我一直为一个问题而感到不安：如何克服低落而转向高涨？关于精神生活的传统书籍通常在此涵义上回答这个问题：在体验到人的罪性和渺小之后，就是天惠的澄明。但是，天惠来源于上帝，自上而来；至于自下而来的，来源于人的，只能是人的罪感和渺小感。我的问题在于：天惠的力量，克服罪孽的低落，是否都来自人；人是否能够不仅通过服从某种最高力量证明自身，而且通过自己的创造热情来证明自身？

为了弄明白我的思想，重要的是理解这一点：对我而言，人的创造不是人的需要和人的权利，而是上帝对人的要求和人的责任。上帝对人的期待是，人以创造的行为回答上帝的创造行为。有关人的创造，也就是有关人的自由。人的自由是上帝对人的要求，也就是人面对上帝时的责任。但是，上帝不可能向人敞开那些人应该向上帝敞开的东西。在圣经中，我们找不到关于人的创造的启示。这是不公开的，是上帝秘而不宣的。倘若要求我从圣经的引文中来证明自己关于宗教涵义上的人的创造的理念，那么，问题就变得无法理解了。对我来说，创造的勇敢精神是上帝的意志的实现，不过，上帝的意志不是公开的，而是秘而不宣的。创造的勇敢精神根本不背离上帝。对我来说，创造的主题是在基督教的神人性基础上提出来的，它是对基督教神人特性的证明。上帝关于人的理念，无限高于传统的关于人的正统概念，后者是由沮丧的和宿命的意识所产生的。上帝的理念是最伟大的人的理念。人的理念也是最伟大的上帝的理念。人在自身之中期待上帝的诞生，上帝在自身之中期待人的诞生。关于创造的问题便是在此深度上提出的。上帝需要人，需要人的回答，需要人的创造，这个思想是异常大胆的。没有这种大胆，神人的启示就失去了它的意义。

在上帝的生活深处存在着永恒的人性，存在着上帝和他的

"另一个"的关系悲剧，存在着神性的和人性的关系的悲剧。然而，它呈现在人的精神体验中，而不是在神学思辨中。神的悲剧跌向人的悲剧，自上而下的事物跌向自下而上的东西。如前所述，我在《创造的意义》的题辞中引用了昂格洛斯·西列齐乌斯的诗句。没有被爱者（人），爱者（上帝）不可能存在——在理性的概念中，是无法想象这一点的，也不可能藉此构建理性的本体论；只能进行象征主义的想象，而象征主义的沉思可能意味着仅仅接近这个大秘密。创造的神秘剧并不是和赎罪的神秘剧相对立的，它是精神道路的另一种因素，神秘主义悲剧的另一种演出。就我的哲学道路而言，指出这一点是很重要的：我不相信理性本体论的可能性，我只相信象征主义地描述的精神体验的现象学的可能性。

对我而言，创造，与其说是有限的定型、创造的结果，不如说是无限的敞开、向无限性的飞升，它不是客体化，而是先验的。创造的迷狂（创造的行为永远是迷一狂）是向无限的飞奔。由此，出现了对我来说的在文化和社会的成果中的创造悲剧，出现了创造的意义和实现之间的不协调。对我来说，在基督教中的新宗教意识问题是另一种状态，它的表述方式也与二十世纪初俄罗斯宗教思想的其他流派不同。这不是如梅烈日科夫斯基所称的肉体问题，也不是索菲娅教派所认为的宇宙神圣化问题，而是创造的问题，新的宗教人类学的问题。这种新的人类学区别于圣父的人类学和经院哲学的人类学，正如它区别于人道主义的人类学一样，后者是以自然主义的方式加以论证的。

我体验着因罪孽而引起的意识消沉时期。这种意识的增长不会产生光明，而是黑暗的弥漫。最终人们习惯地观察的不是上帝，而是罪孽；考虑的是黑暗，而不是光明。强烈而持久的罪性体验导致的是沮丧，那时，宗教生活的目标将是抑制住沮丧。于是，我抑制沮丧状态，试图达到高涨的状态。这是真正的内在震

撼和领悟。夏天，在乡村里，我正躺在床上，凌晨时分，突然，创造的激情震撼了我整个的存在，强烈的光明照亮了我。我从因罪性而引起的沮丧转向了创造的高涨。我明白，罪孽意识应该转向创造高涨的意识，否则，人就会沉沦下去，这是人的存在的不同极端。

基督教的秘密不可能局限于赎罪的秘密。赎罪仅仅是神秘剧的表演之一。我与宗教的兽类学类型格格不入。沮丧、分裂和奴性将在创造的过程中被克服。我再重复一遍，我始终不把创造理解为文化成果的创造，而是理解为向往另一种、最高的生活、新的存在的人的整个存在的震撼和高涨。在创造的过程中所显示的是，主体“我”，与客体“非我”相比，要更为原初和更为高级。同时，创造与自我中心主义也是对立的，它是自我遗忘，是向高于我的事物的追求。创造的体验不是对自身的不完善的反映，它是对世界的改造的向往，是对人应该预备的新天地的向往。创造者是孤独的；创造所携带的，不可能是集体—共同的特征，而是个体—个性的特征。创造至少是自我消耗，它永远是逸出自身的出口。自我消耗是抑制，逸出自身是解放。

我所体验的创造的启示，是人的启示，而不是上帝的启示，它在《创造的意义·人的证明之体验》一书中得到了体现。这本书是在唯一的、整体的激情，几乎是迷狂的状态中写成的。我认为该书不是最完善的，可它是我最具灵感的一部著作。我独特的哲学思想第一次在该书中得到了体现。其中放入了我的基本主题，我关于人的最初直觉。而我认为自己的弱点是，我没有使自己特别关注这一主题，周期性地转到了其他的主题上，这些主题往往不值得我注意。如此一来，就暴露了思想发展上体系性相当薄弱的特点。我以箴言的方式思考和写作，努力表达自己的直觉。我的思想不是推理式的，其中没有什么推理的联系。我认为自己的著作中最完善的、最有意义的是后来所写的《论人的使命

·悖论伦理学的尝试》。其中我试图建构纯粹的伦理学。我一直是存在主义类型的思想家，在这个名词尚未流行时便是如此。

《创造的意义》一书是我生命之中的狂飙突进时期的著作。这本书的写作与我生命力的大高涨有关，伴随着我生命结构的变化。当时，正处于反对莫斯科东正教环境的时期。我离开了宗教—哲学协会，不再参加他们的集会。我也同样脱离了“路”出版社。我进入了孤独的创新生活。整个冬天我都在意大利旅行。我们居住在弗罗伦萨和罗马。在回国的途中，我的母亲病了。我们访问了阿西西。我强烈而深刻地感受了意大利。在那里，我撰写了《创造的意义》的一部分。我产生了很多关于文艺复兴时期的创造的思想。我认为那是不成功的创造，但那是伟大的不成功。这种不成功一般与创造的悲剧有关。但是，意大利的整个氛围，不是现代的意大利，而是往昔的意大利，给了我很多创造的灵感。我在意大利感受着每分钟的快乐。我尤其喜爱早期的、中世纪的、文艺复兴和弗罗伦萨的文艺复兴（十五世纪的意大利文艺复兴)。我非常喜欢波提切利的作品，在他所经历的创造悲剧中看到了巨大的意义。我最不喜欢的是十七世纪神圣罗马的复兴。我很不喜欢圣彼得大教堂。我无论怎样也不喜欢拉菲尔的作品。我更直截地喜欢前拉菲尔画派的作品。不过，列奥纳多使我非常激动。在罗马，我更喜欢巴洛克式喷泉，但不喜欢巴洛克式教堂。我最喜欢的是早期基督教的教堂。坎巴尼亚给我留下了强烈的印象，在那里，人类创造的纪念碑转化成了自然现象。罗马给人以强烈的世界历史感。

我一直特别敬重圣芳济各，认为那是基督教历史上最伟大的现象。因此，我强烈希望拜访阿西西。被现代意大利人所遗忘了的圣芳济各修道院给我一种非常沉重的印象。一个出生于丹麦的圣芳济各修士对我们说，教堂里，除了修士，就再没有人了。修士们为我们这些东正教徒专门在圣芳济各的墓旁做了弥撒。我怀

着忧伤告别了意大利。当我重新回到意大利时，已经是另一个意大利，法西斯的意大利了。回到莫斯科，我开始了全新的时期。东正教的圈子，不论是右倾的，还是左倾的，都以怀疑的甚至是敌视的态度，对待我关于人的创造使命的思想。我感到自己在思想上非常孤独。当《创造的意义》出版的时候，维雅·伊万诺夫在私人谈话中对它给予了高度的评价，他并不同意我的思想，但一般对别人的创造会给予支持。他欣喜地接受了它。布尔加科夫在自己的著作《永不熄灭的光》中认为我的思想具有恶魔的、神人的特征。只有罗扎诺夫对该书作了很多评述。

*　　*　　*　　*

创造的问题，对我而言，是与自由的问题联系在一起的。如前所述，我写过一本《自由的哲学》。该书不是一本专著，而是单篇论文的汇编。我不太满意这本书。其中的术语不够凝练。后来，我表述自己的思想要好得多。但是，自由已在其中确立了首要的地位。人的创造行为和世界上新事物的出现，都是不可能从生活的封闭体系中来理解的。创造只是在自由的允许下才是可能的，自由并不由存在所决定，也不出自存在。自由并不植根于存在，而植根于无；自由是无根基的，不受任何事物限制，不受因果关系束缚；因果关系是存在所服从的，没有它，存在就不可想象。仅仅在后来，我完全为自己建构了在自由的非存在特点中的真理。在《自由的哲学》中，我还没有完全从本体论哲学的束缚中解脱出来，在《创造的意义》中也同样如此。可在《创造的意义》中，我已经表述了我的基本思想，创造是出自无的创造，亦即出自自由的创造。批判者将一种荒谬的思想归之于我：创造不需要物质，创造不需要世界的物质。我从来没表述过类似于此的思想。人的创造行为需要物质，没有世界的现实它不可能出现，它并不是在虚无中、在真空中实现。

但是，人的创造行为不可能整个地由世界给予的物质决定，

在创造中存在着世界以外的、不被决定的新东西。这就是那个自由因素，它渗入一切真正的创造行为。在此意义上，创造是出自无的创造。这仅仅意味着，它不是在整体上被出自世界的物质所决定，它同样是不被任何外在的东西所决定的自由的放射。没有这一点，创造不过是此岸世界元素的重新分配，新事物的出现只是幻影。最令我不安和关心的课题，是存在如何出自非存在，而不是已存在的如何变成正存在的。非存在向存在的转化，不能由出自决定了的存在得到解释。但这也是关于自由的课题。承认自由植根于非存在或无，亦即承认自由的非理性秘密。关于非存在性、前存在性的自由，不可能形成概念。

我承认，创造的才能是上帝赋予人的，但在人的创造行为中渗入的是自由的因素，这种因素是世界和上帝都不能决定的。创造是人对上帝的呼唤的应答。从赎罪的宗教观点提出创造能否证明的问题是毫无意义和荒谬的。没有创造，赎罪和拯救依然可能。但对上帝之国来说，创造是必须的。只有经历了人的创造事业，上帝之国才会降临。新的、完成了的启示将是人的创造的启示。这也是众望所归的精神时代。最后，基督教将作为神人的宗教在其中实现。我认识到了宗教的，而非仅仅是文化的创造的意义。在深层，这是关于上帝需要人的创造行为、上帝思念创造的人的大胆的意识。创造是世界创造的延续。世界创造的延续和完成，是神人的、上帝和人一起进行的、人和上帝一起进行的创造。

但是，我从一开始就意识到人的创造深刻的悲剧和他在世界条件下宿命的失败。这种意识是我的著作《创造的意义》非常本质的方面。创造的行为原来纯粹指向新生活、新的存在、新的天地，指向世界的改造。但在堕落世界的条件下，它变得十分沉重，向下坠落，服从必然性的指令；它创造的不是新生活，而是完成了或大或小的文化成果。创造的成果携带的不是现实的，而

是象征的特点。书籍、交响乐、绘画、诗歌、社会设施，被制造了出来。创造的飞升和创造的成果并不相称。对此，我已说过多次，不再重复。不过，我希望阻止对我的思想的误解。我根本不否定文化的创造，根本不否定这个世界上创造成果的意义。这是人的道路，人应该经历文化和文明的创造之路。但这是象征主义的创造，它仅仅给予现实改造以标志。现实主义的创造是世界的改造，是此岸世界的终结，是新天地的出现。创造的行为是末世论的行为，它面向世界的终结。

对创造意义的这种理解，是与我对浪漫主义的好感和对古典主义的厌恶联系在一起的，尽管我认为这些概念都是有条件的。古典主义在创造行为上可以被认为达到了完美的程度，在此涵义上反对古典主义未免可笑。但是，作为某种精神类型的古典主义的虚假则在于，它允许在有限之中、在此岸世界的条件中的内在完善。古典主义是反末世论的。浪漫主义（需要承认在它的背后存在着不少罪孽）的真理则在于，它意识到在有限之中的不完善，它追求无限的，亦即在局限以外的事物。在这个世界上，创造作品的完善只能是象征性的，亦即，是另一世界、在另一世界中的完善、在另一场景中的存在和超存在的标志。真正的目的在于，现实本身对象征的战胜。但需要理解这一思想的复杂性。把象征当成现实来接受的意识是虚假的和有局限的。象征主义的意识高于这种幼稚的现实主义意识，恰恰是因为它打开了通向真正的现实的道路。幼稚的现实主义意识被束缚在有条件的、象征的世界中。

我对浪漫主义的态度一直具有双重性。一方面，我公然宣称浪漫主义高于古典主义，如前所述，我反对两次世界大战之间在西方出现的对浪漫主义的反动。可是，另一方面，浪漫主义的许多东西都让我感到厌恶，我在浪漫主义者身上看到许多虚假的成分。浪漫主义的真理在于对此岸世界的有限性和禁锢性的不满，

它追求在理性秩序界限之外的事物。但真理的道路则来自幼稚的现实主义，它有时采取古典主义形式，通过象征主义走向真正的现实主义。我的主题是这样的：文化成果的象征主义创造向生活改造、新天地的现实主义的创造进行转化，是否可能，如何可能？在此意义上，创造就是世界的终结。在逸出艺术界限以外的俄罗斯作家那里，在果戈理、托尔斯泰、陀思妥耶夫斯基，以及其他很多作家那里，这个主题被尖锐地提了出来。尼采、易卜生和象征主义作家们都同样触及过这个主题。我知道，这个主题的提出可能给人企求奇迹的印象。从完美的作品创造向完美的生活创造转化是可能的吗？创造并不需要理解为道德的完善。在那种理解中并没有什么新东西。旧的基督教意识总是在禁欲主义的、敌视世界的意识和论证此岸世界的创造、将社会形式神圣化的意识之间摇摆不定。然而，我所谈论的是第三种意识，亦即此岸世界的现实改变的意识。《创造的意义》一书关于艺术的一章至少是我现在比较满意的。

我所期待的新的创造时代，不是文艺复兴—人道主义的时代。当然，我的宗教哲学世界观，可以被解释为深化了的人道主义，解释为对上帝身上永恒的人性的承认。人性是三位一体中的第二位所固有的。教义的现实核心就在于此。人是形而上学的存在。经验的人的低下并不能动摇我的这个信念。人性的激情是我固有的。尽管我相信，并且越来越相信，人具有的人性很少。如今，我常常重复说道："上帝是人性的，人是非人性的"。对人的信仰、对人性的信仰，就是对上帝的信仰，它不要求相对于人的幻象。我的人性在《论人的使命》一书中有最好的表述。舍斯托夫关于我甚至写道，我是哲学家中间最有人性的。但我写过不少文章论述过欧洲人道主义的危机，预言过反人道主义的时代的来临，后者有其合理之处。我曾论及人道主义的辩证法，在这种辩证法中，人道主义将转变成反人道主义。人对自我满足的确认，

将导致对人的否定，将导致纯粹的人性元素的瓦解，向凌驾于人之上的元素（“超人”）和无可争议地低于人的元素的转化。兽性的上帝取代了人性的上帝。对于理解人道主义的存在论辩证法来说，陀思妥耶夫斯基、尼采和马克思对我产生了很大影响。在我体验到与创造高涨相关的内在转变之后，我再也没有改变过自己关于人的创造使命的信念。

但是，我对创造时代很快来临的希望，被世界大战、俄罗斯革命、德国政变、新的战争的灾难性事件削弱，成为带来新的世界性奴役的危险的两次世界大战之间的昏暗的、非创造的时期。我预见到了和预感到了灾难的来临。我原来就具有生活的灾难感。我不相信世界和社会秩序的坚固性和稳定性。对于那些看起来牢固和稳定的东西，一直隐藏在表面和谐下的火山的力量轻而易举地就能推倒它。历史性灾难显示出很大的动力学，并且给人以创造了全新的世界的印象，但它根本不利于创造，这里所说的创造是我所理解的、将它预见为新的创造的宗教时代的来临的创造。历史性灾难的动力学甚至会沦为对真正的创造的反动的时期，因为它敌视人，要灭绝精神的自由。世界进入反人性的时代，它体现为反人道主义的进程。

不过，恐怖的历史恶作剧的悲剧性体验，为人的命运准备了一个全新的时代。来自历史表层的东西不能动摇与形而上学的深度相关联的、人的创造使命的信念。就理解我的思想而言，指出这一点非常重要：我与直线地、平坦地和不间断地发展的理念格格不入。我一般作为反进化论者是在此涵义上：我承认与闯入自由的世界进程相关的间断性，否定作为决定论的表现的不间断性。我一直觉得柏格森为自己的著作立论的“创造进化论”是一个不正确的词组。创造和进化不仅是不同的，而且甚至是对立的事物。在世界和历史的进程中，不存在进步的、有规律发展的必然性。可能的是反动与黑暗时期，正如创造的断裂、转向、世界

新前景、新世界的敞开一样。我一直觉得，历史表层的事件自身是意义不大、无足轻重的，我从中看到的只是其他事物的象征。我从来都不把特别重要的意义赋予那些社会体现的“客观”创举，尽管我也参加过这类活动，是它们的倡仪者。我任何时候都不会夸大自己的“主动性”的意义，更不会缩小它的意义。这可以说是部分的托尔斯泰主义和虚无主义的残余。对我来说，真正的生活藏在这一切的背后。

只有创造热情的高涨和迸发，只有我内在的创造世界，才是有价值的、真正的、原初的东西。在创造的热情中抑制沮丧是最主要的事情。我始终坚信我在《创造的意义》中的基本理念。在哲学上，我甚至已经完善了自己思想的表述，对术语的界定也更精确。但是，或许，我对自己生活的基本思想精炼和传播都不够。我痛苦地发现，人们对我有误解，对我主要的东西存有误解，实际上，对我的中心思想存有误解，把我思想的各个方面糟糕地串连到了一起。他们完全忽略了我的思想是集中的和严整的。关于时代的事件，我作过很多评述，经常对发生的事情给予评判，但所有这一切，借用尼采的一句话，是“不合时宜的思想”，它们是与时代激烈冲突的，是面向遥远的未来的。我从来都不是政治活动家，不是政治评论家，我只是一个在这个敌视人的时代捍卫人的理念的道德主义者。我力图在最无人性的时代宣传人性。当我捍卫存在主义哲学的时候，人们竟然如此误解我，将其看作是我全新的东西，认为我几乎背叛了自己的哲学。没有人发现，对我说来，存在主义哲学仅仅是我的人性、我接受了形而上学意义的体现。在此，我不同于海德格尔、雅斯贝尔斯和其他人，不同于克尔凯郭尔。

* * * *

在努力从心理角度上理解我之所以颂扬创造的缘由的过程中，我发现了与我悲观地对待世界现实的态度有联系的特殊关

系，与那个被人们称之为“现实性”的事物的特殊关系。为了活得有价值，不被世界必然性和社会日常性所损害和压迫，必须在创造高涨时逸出“现实性”的内在圈子，必须激发想象力，想象另一个世界，比这个世界现实性更新的世界（新的天地）。创造与想象有联系。我一直认为创造的行为是先验的，它是逸出内在现实性的出口，是越过必然性的自由的迸发。在某种意义上，可以说，对创造的热爱就是对“世界”的不爱。所以，创造包含着末世论因素。创造的行为是这个世界的终结，另一个世界的开端。古典主义的幻象就在于，似乎创造行为的结果是在此岸世界的完善。但被称之为完善涵义上的古典主义创造成果，实际上，一直是谈论另一个世界远甚于这个世界的现实性，提醒着世界的改造。艺术的意义就在于这种对世界的改造的提醒。所以，艺术也就有了净化和解放的意义。

但创造并不永远是真理的和真的，它可能是虚假的和幻觉的。虚假的创造是人所固有的。人可能不回答上帝的召唤，而回答撒旦的召唤。但我觉得艺术中的恶魔主义问题是十分复杂的。列奥纳多·达·芬奇本人就具有恶魔因素，尽管我觉得被极端夸大了。在真正的艺术创造行为中，列奥纳多焚烧了恶魔主义，整个的恶都消失了。对创造进行简单的道德化是不允许的。我觉得，所有的传统神学都敌视我的创造理念。我与它们处于长期的冲突之中。没有人完全同意我的观点，尽管某些人认为，我提出了有意思的问题。我说的不仅是东正教立场上的思潮，也包括所有我在西方遇到的基督教派别，天主教和新教，后者渴望返回到往昔的源泉（托马斯主义、巴特学说）。西方人所写的几篇文章，把我和被称之为基督教神学家的人，雅·波默、圣—马丁、弗·巴特等相提并论，但并不认为我的思想是正统的。当我更近地接触现代天主教和新教的思想时，令我感到惊讶的是，我的创造思想的课题是与它们格格不入的，通常也与俄罗斯思想格格不入。

我越来越趋于成熟的、关于非创造的、前存在的自由的学说，受到了最大的怀疑和反对。我在思想界陷于非常孤立的状态。反映有机的社会集体的正统体系，自然会否定创造，或者在非常表层的意义上承认它。倘若没有冲突，没有和规章、法律的碰撞，没有“非法”的爱，没有内在的怀疑和矛盾，没有从“法”的观点来看是不允许的事情，就不可能有悲剧、长篇小说、诗歌的写作。倘若没有问题所在的环境，没有对并非以凝固的状态凭空掉落的真理的探寻，没有精神的挣扎，就不可能有创造的哲学思想。但正统的体系并不想了解任何新的问题，它怀疑和敌视创造的骚动、探索和精神的挣扎。其实，它们根本接受不了莎士比亚、歌德和贝多芬。

当我观察自己的创造过程时，有时为与其他人向我描述的这种过程之间存在的差异而感到惊讶。我一直认为自己首先是一个哲学家，一直清楚自己的哲学使命。总之，我最喜欢的是哲学，哲学的认知。学院型的哲学家认为最好还是称我为“思想家”，显然，这是因为这种思想家是一种更自由的、更没有体系的哲学家：我的哲学从来都不是教授式的。但是，最主要的是，我的思想过程与他们通常所描述的不太一样。我没深思的、推理的、结论的思想，没有思想的系统的、逻辑的联系。我其实不能发展和证明自己的思想。分析是我的思想相当薄弱的一面。我是特别的直觉—综合类型的思想家。我无可争议地具有迅速理解一切单个的、部分的事物与整体的事物、与世界的意义的联系的大才能。生活的最微不足道的现象都能引起我具有包罗万象的特点的直觉领悟。这时的直觉带有理性—激情的特征，而不是纯粹理性的特征。

在世界上那些细小的和零散的事物背后，我看到了精神的现实性，光明从这种现实性中流出来，洒向一切。最重要的思想像闪电一样，像内在的光亮一样，来到了我的头脑中。当我开始写

作时，我有时感到一种强烈得似乎头脑在旋转一般的激情。我的思想流动得那么快，几乎来不及记录。我文不加点地追逐着自己的思想。我从来都不考虑形式，它自动流泻出来，我的思想甚至开初就和内在的词语联系在一起。我几乎从不修改、从不多考虑已写下的东西，就按照最初写下的那样去印刷。因此，我的写作风格中有粗枝大叶的迹象。我只作很小的增补，有时这破坏了思想的一致性。如前所述，我的写作风格是箴言式的，尽管我所习惯的这种形式不够精炼、不够一致。对我来说，箴言是一个思想的微观宇宙，在简洁的形式里有我全部的哲学的参与，而这种哲学不是单个的、部分的。这是具体—整体的哲学。我以整个生命进行写作。

对我来说，写作是精神的卫生学、沉思、浓缩和生活的方式。我一直可以在任何条件和任何精神状态中写作。当我高烧达到39℃的状态时，当我脑袋十分疼痛时，当我的家庭遭遇不幸时，当爆炸发生的时候（1917年10月在莫斯科，1940年和1944年在巴黎），我都能坚持写作。我灵魂的外壳非常敏感，可以被震动，我能够体验到张惶失措的状态。但我的精神是自由的，不受制于周围的条件，倾心于创造。我以整个的生命坚持着这一点。我的力量就在于此，尽管在此也暴露了我全部的弱点，我感受最深的是天惠的帮助。

对我来说，最重要的、最基本的思想来到我的头脑中时，在大多数情况下并不适合哲学思考。有时，对我的思想来说，生活的偶然现象比对哲学著作的深入阅读更为重要。我一直阅读很多，但阅读不是我的思想、我本人的哲学的主要来源，主要来源是生活的事件、精神的体验。当我写作时，一般不阅读关于这个课题的书籍，哪怕它们就放在我近旁的桌子上，我也不瞧一眼。阅读会抑制我思想的自由，削弱创造。如前所述，我的著作《论人的使命》是我最系统的一本书，当它的整个大纲出现在我的头

脑中时，我正在看加吉列夫的芭蕾舞，后者与该书的主题根本无关。我一直生活在几个场景中。我可能会被自己的病痛和亲人的病痛折磨得很苦，也可能因为生活沉重的事件而十分不幸，但同时我仍然能够体验创造思想的高涨和愉快。我不会因某些特别的事件而感到沮丧。这使得理解我很困难。

在思想的形成中，在对待写作的态度上，我不是一个只关心自己成果的完成的艺人。我内在的感受和直觉，要比我的著作和演说中所体现的，要更为精细、更为丰富。我不善于表述自己对世界的具体见闻。我写作，是因为内在的声音命令我说出我听到的东西；我写作，是因为不得不写。我没有任何关于自己写作的内省，没有任何投他人所好的兴趣。对我来说，写作几乎是一种肉体的要求。作为一名作家，我没有任何的卖弄，没有任何的顾影自怜。我的思想的出现，或许，是表演的时刻。但我不是作为学者，不是作为演员来写作的，我不想使自己的创造客体化，我表达自己、向别人呼唤的，是我内在地听到的东西。对我而言，创造和写作，与其说是客体化，还不如说是超验化。此前，我已表述过这一点。我不创造客体，但我由自身向他者走出去。我不属于那类喜欢自己创作的东西的作家。我不喜欢重新阅读自己的作品，甚至不喜欢阅读别人论述我的文章中所引用的我的东西。我对别人论述我的文章有着近乎反常的冷漠。我不喜欢看到客观世界中的自己，不喜欢看自己的照片。我喜欢的仅仅是在我身上发生的创造高涨，它克服了主体和客体的差别。但是，我毕竟还是会珍视自己的某些著作，尤其是在某些时候。

创造使我沉浸于特别的、另外的世界，摆脱了重负、可恨的日常性统治的世界。创造行为发生在时间之外。在时间之中的只是创造的成果，只是客体化。但创造高涨的体验，克服了主体和客体的差别的迷狂，正在向永恒转化。创造和观察之间的关系问题非常复杂。我希望在构思中的另一本书中论述这个问题。创造

和观察是否矛盾呢？我想，不矛盾。观察并不如人们经常所认为的是精神的完全被动性。在观察中同样存在着精神的主动性和创造。对自然美景的审美观察就是以对另一个世界的积极冲奔为前提的。美就是隐藏在此岸世界背后的彼岸世界。对另一个、精神的和智慧的世界的观察，就是以对使我们与上帝和精神世界疏远的此岸世界的克服为前提的。在对最高的、美好的、和谐的世界的观察中，观察者体验着创造的迷狂。倘若以为灵感和对最高存在的迷醉不是创造的状态，那是错误的。天才——是着迷的人，可他是创造者。但观察的阶段自身并不懂得斗争、冲突，痛苦的矛盾和困难，这种状态应该被克服。藉此，观察就与精神的积极性的其他形式区别了开来。人应该周期性地进入观察阶段，体验观察美好的小憩。特殊的动力学，不断的积极性或者是对人的折磨，或者是把人变成了机器。我们时代的恐怖就在于此。

俄罗斯和西方世界

1922年9月，被放逐的一群人离开了俄罗斯。我们途经彼得堡，从海路去斯德丁，再由那里赴柏林。被放逐者大约二十五人，连同家属大约七十五人。因此，从彼得堡到斯德丁的路上，我们包租了一条船（船名 Oberburgem eister Naken），满满一船人。当我们沿着海路越过苏维埃的边境时，才产生了那种安全感，在此之前，谁也不敢确信，他再也不会被押送回去。但与进入这种更大的自由天地的感觉相伴随的是，我还有一种无法确定时间地与祖国离别的伤感。在波罗的海上乘船旅行是非常诗意的。天色绝佳，月色撩人的夜晚。几乎没有什么颠簸。全程总共只出现过两个小时的晃动。我们，前途未卜的流放者，感到自己获得了自由。月光照在傍晚的甲板上尤其美好，生活的新时代已经开始。

来到柏林时，德国机构非常友好地接待我们，帮助我们安排最初的生活。俄罗斯侨民的代表们并没有来迎接我们。我一直很喜欢西欧，自童年起就经常出国；尽管我一直讨厌西方的资产阶级性。我在柏林街头行走时，感到了不同世界之间强烈的反差。我没有因为流亡而沮丧，但我始终在思念俄罗斯。柏林当时充斥着战争的伤病员。马克灾难性地贬值。德国人说："德国完蛋了"（Deutschlandist verloren）。我在自己的生活中看到了整个世界的崩溃和新世界的诞生。我看到了人们异乎寻常的转换，第一流的变成了末流的，末流的变成了第一流的。我每一个沉重的印象与我和侨民的冲突相关。大部分侨民都是怀疑地和敌意地对待流亡

者。甚至还出现了那样一些信口胡说的人，说这些人不是流亡者，而是被派遣来分化侨民社会的。

我抵达柏林不久，一些流亡者和一些侨民的代表（他们属于所称的白色运动）举行了一次会晤。这群白色侨民的首领是司徒卢威，我和他是老熟人。我和司徒卢威彻底绝交，最终我们中止了会面，断绝了一切交往。我们的和解几乎离他逝世不远了。在我的住宅与白色侨民的会晤，最后以破裂告终。我非常生气，大声叫嚷着，这从住宅主人的角度来说显得很不客气。我完全否定以武装干涉推翻布尔什维克的做法。我不信任白色运动，对它没什么好感。我觉得这个运动是不可逆转的过时了的运动，它失去了任何意义，甚至是有害的。我期望的仅仅是布尔什维克的内在克服。俄罗斯人民应该自己解放自己。我坚信，我们能够进入崭新的历史时期。“白色”类型的侨民激起了我更大的反感。他们具有花岗石般的死不改悔性，缺乏对自己的反省意识，相反的是，他们还傲慢地以为占据了真理。我感到，右倾的侨民不能忍受自由；他们仇视布尔什维克，并不是因为后者毁灭了自由。思想的自由在这个侨民圈子里，并不比在布尔什维克的俄国得到更多的承认。侨民社会的恶毒情绪让我感到十分痛苦。除了布尔什维克便什么都无法谈，到处看到的都是布尔什维克的奸细，在这种典型的侨民社会的无能里，存在着某种抑郁躁狂的东西。这是一种真正的心理综合症，至今仍没治愈。

我曾经发表过一个见解（在 1922 年）：西方国家应该从形式上承认苏维埃政权，这样，就可以停止苏俄的隔绝状态，它就可以介入世界的生活。这个想法甚至引起了左倾侨民社会的恐慌。侨居国外的最初一段时间，我决定避开与俄罗斯侨民的接触，保持与流亡者群体的较多来往。只是移居到了巴黎以后，我才开始和侨民们更广泛的圈子交往，但主要来往的是我更能忍受的左倾分子。在快要抵达柏林的时候，在拥有不少智性力量的流亡者群

体中出现了很多创举。人们表现出很大的主动性。在柏林的第一个冬天，我被迫充当积极的社会活动家，主持了各种创举。很快，这让我感到了厌倦，而在随后的几年里，我就埋头于我更擅长的创造的思想。

在流亡者中间，有科学家和教授，这使得在柏林建立俄罗斯科学学院成为可能。我积极参加了这个学院的创建，是学院的一名系主任。我在大教室里讲授俄罗斯思想史和伦理学。德国政府非常关心这个创举，对它的建成给予了很大帮助。应该说，一般而论，德国人对流亡者很友好，为提高我们的声誉，安排了一些部长们出席的聚会、聚餐会。政府当时由天主教中心和社会民主党人组成。我认识几个社会民主党的部长，但他们给我的印象相当乏味。在德国人和法国人之间，究竟谁更关心俄罗斯知识分子(intellectuels)，甚至是根本无法比较的。尽管我在抵达柏林的第一年积极参加了俄罗斯科学学院的活动，但它的科学院制度实际上是与我格格不入的。对我而言，在柏林建立宗教哲学研究院具有更大的意义，而且也会更持久一些。但这已经是我个人的创举了。

还在出国途中，我脑子里已经出现了建立一个类似于继承莫斯科自由的精神文化研究院和宗教—哲学协会那样的机构的想法，不过，它不是旧机构的简单重复。“科学院”的名字过于哗众取宠，不适合我的口味。我从来不把宗教—哲学科学院看作科学院。可是，我们也想不出其他的名字。由于美国青年基督教协会（YMCA，它至今还存在）的帮助，宗教—哲学科学院才得以建成。建立宗教—哲学科学院的决定是在 YMCA 的秘书 П·Ф·安德尔申的住宅里通过的。安德尔申是一个出色的人，为俄罗斯人做了很多工作。由于安德尔申、拉乌里和其他人的工作，YMCA（它出版俄罗斯流亡作家的作品）的文化活动才得以展开。当俄罗斯拥有言论自由的时候，它将得到高度的评价。

除我以外，被放逐出俄罗斯的还有弗兰克，他是我在柏林亲近的同事。安德尔申还在寓所里向我引见了瑞士人库里曼，后者当时也是 YMCA 的秘书，后来成了“里基·纳吉亚”的活动家。库里曼对进化的感受和在许多问题上与我们的接近，令我和弗兰克感到吃惊。这是一个文化修养很高的人。我们后来有很多来往。美国的 YMCA 促成了俄罗斯的大学生基督教运动（名称并不确切，因为它不是由大学生组成的）。宗教—哲学科学院也和青年基督教运动有联系。我们积极参加了基督教团体，参加了在普舍罗夫（位于捷克斯洛伐克）召开的该运动的第一届代表大会。宗教—哲学科学院以我的一个关于俄国革命的宗教意义的报告开始了活动，这个报告的某些思想与侨民社会相悖异。来听报告的人非常多。那时，柏林是俄罗斯人的中心。都主教叶夫洛金从巴黎赶来听这个报告，我与他是第一次见面。除了讲座以外，宗教—哲学科学院还每月安排一次带辩论的报告会。

有时，我痛苦地感到自己与这个侨民圈子的不协调。我一直觉得在国外的俄罗斯圈子里从事活动是令人痛苦的，我完全不接近这种氛围，我辜负了所有人的期待。他们接受的不是我实际在做的事情。我最珍视的是思想家的独立性和自由，我决不加入任何阵营，决不。这儿所充斥的氛围不仅是对布尔什维克革命的反动，而且有在最原生态的激情中的普遍反动，在宗教领域内尤其反动。我在自己的出身和天性上，完全是另一种人。我在这种环境中感到呼吸都很困难。同样令有痛心的是，大部分年轻人的智性兴趣、文化水准的可怕下降，肤浅，缺乏探讨问题的能力。虽然也能遇到个别另外类型的、抱有兴趣的人。他们感兴趣的，或者是以白色运动推翻布尔什维克主义，或者是窒闷的仪式上的虔诚。为了逸出封闭的俄罗斯环境，我更多地被吸引到西方人那里去了。

在柏林，我认识了几个德国思想家。首先接触的是马克斯·

舍勒，先是在柏林见面，后来他去巴黎又过见面。我对与舍勒会晤感兴趣是因为，他的著作中有许多观点令我感到很亲近。我发现，舍勒书中的某些东西，我以前就提出过，尽管是以另一种方式表述的。与舍勒的第一次会晤使我很不愉快。首先，他似乎不仅脱离了天主教，而且脱离了基督教。他的谈话是很有意思的，思想很丰富，里面充满了友善的东西，甚至还有点儿天真。但他那丝毫不加掩饰的自我中心主义令我十分惊讶。他把整个谈话都引向自己，引向自己的著作，引向自己的作用。他幼稚地、直接地表现这种自我中心主义。这是一个天才的人，是近年来最有意思的德国哲学家。可我没在他身上感受到生活的中心理念。

在柏林的这段时间，我还遇见了凯泽林，后来与他来往十分密切。凯泽林给我的印象，也是一个出色的人，但也同样很自我中心。他是欧洲最有天才的人物之一。他的俄语讲得很棒，正如他使用其他许多语言一样。凯泽林对我的态度一直使我非常感动。他一直发自内心地关心我。他帮助出版了德文版的《历史的意义》，为它撰写了前言。他还写过评论我的文章，高度评价我的思想。直到最近一段时间，他还在给我写信。然而，所有人都发现，他有沉重的特点，害怕与他交往。凯泽林对我的同情态度有时令我很奇怪，因为，实际上，我们世界观是完全不同的。他的精神元素和大地元素的二元论是与我格格不入的，按照那种观点，决定政治的大地元素是不服从任何道德元素的。而他那印度教多于基督教的精神性也是与我悖异的。有一次，我在柏林还遇见了施宾格勒，但那次见面没留下什么印象。我觉得，他的外表是非常资产阶级化的。舍勒和凯泽林都是富于表现力的。

在柏林，我为写作宗教哲学的书作准备。我从柏林国立图书馆借了很多书籍，重新阅读了整个的材料。1923 年，我在柏林完成了《新的中世纪》的专论。它被认为是很成功的著作。《新的中世纪》被翻译成十四种语言，有大量论述它的文章。这是一

本小册子，我在其中试图思考我们的时代和它的灾难性特征。它使我享誉欧洲。我本人并不太看重这本书，但其中确实有我的许多预见和预言。我对历史的命运感受很强，这是一个矛盾，因为我痛苦地讨厌历史。我不喜欢很多外国人将我看成主要是《新的中世纪》的作者。我写过一些更有意义的书，但它的读者面不广。在 1923 年至 1924 年之间的最后一个冬天，德国的气氛变得沉重和灾难性的。按照惯例，我们的寓所举行了聚会，讨论各种精神问题。来了很多年轻人，其中一些我不太喜欢。指出这一点是很有意思的，当时，在柏林，还没有俄罗斯侨民与苏维埃俄国之间绝对隔离的感觉，我非常珍视它。还能够举行文学聚会，侨民作家和苏维埃作家都会参加。那时，还有第三种范畴存在——流亡作家。在巴黎，就有了很大的隔绝感。

* * * *

在柏林的两年生活，是我的西方生活的序幕。德国位于俄罗斯东部和西欧的交界处。只是到了巴黎，我开始频繁地和西方圈子交往时，我才算完全进入了西方，进入了世界的开阔地带。我带着自己的俄罗斯理念来到西方。但这些俄罗斯理念又是博大的。就自己的人生观而言，我一直是博大的，而这种博大又是一个俄罗斯人的博大。我是一个倾向于西方文化的人。关于我，甚至可以说，我内在于西方文化，西方文化内在于我。凯泽林论述我说，我是第一个可以被称之为完全的欧洲人（对他来说，欧洲的命运就是他的命运）的俄罗斯思想家。实际上，我比其他俄罗斯人更少地感觉到自己是一个住在西欧的外国人，比他们更多地参与西方的生活。同时，在西方对我的评价也远远高于在俄罗斯的评价。在西方，所有的语种都有不少关于我的论述，对我给予很多赞扬，关注我的思想。德国批评家把我与尼采相提并论。

但与此同时，我感到，在我的思想中有一些完全属于俄罗斯的东西，其中的许多东西是西方人所陌生的和难以理解的。我从

俄罗斯深处发掘了一些什么样的俄罗斯的东西带到了西方呢？我向自己多次提出过这个问题。我经常参加西方知识分子（intellectuels）的集会，在他们的圈子里有过多次争论，作过多次报告。我研究西方思想，不仅通过书本，而且通过与活生生的人交往。在蓬蒂涅的“杰嘎达”[①]对我很有裨益。关于它们我后面还将论及。在蓬蒂涅，不仅有法国人的精华，而且还有英国人、德国人、意大利人的精华。我同样可以在“真理联盟”的集会上考察法国的思想和法国的结构。此外，我还参加过不少国际性的代表大会。由此，我发现了在俄罗斯人和西方人、尤其是法国人之间在讨论问题的态度上的差别。

西方文化的人们看待每一个问题，是首先看它在文化和历史中的反映，亦即第二位的东西。问题的提出不是由于生命的颤动，在对待它的态度上没有创造的火焰。这给人以这样的印象，存在的唯有思考着某些课题的思想世界，唯有对其他东西的体验的心理学。有一次，在蓬蒂涅的一个“杰嘎达”上，孤独的问题被提了出来，结果，被看成了彼特拉克的孤独、卢梭的孤独、尼采的孤独。俄罗斯人的思路却不同。俄罗斯人按照其本质来看问题，而不是看它的文化反映。我至少一直谈论第一性的问题，而非第二性的问题、反映的问题，谈论所面临的世界之谜，谈论生活本身；我作为存在的主体，以存在主义的方式进行谈论。甚至在法国人谈论存在主义哲学的时候，他们谈论的也是克尔凯郭尔的、海德格尔的和雅斯贝尔斯的存在主义哲学。但并不意味着，谈论者本人不想谈论存在主义哲学。一直谈论的是“关于什么”，但并不把自己表述为这个“什么”。西方人迷失在文化中了（按照德国的术语），他们被它所压制了。他们的思想非常沉重，实际上，又被传统的思想所削弱，被历史所割裂了。其实，很少有

---

① 某种十天左右的活动。

人相信解决问题的可能性，可能的只是研究在思想史中这个问题的解决过程。这是一种文化综合症，它缺乏灵魂的鲜活性。

教条主义类型的人一直固守着某种体系，把一切都用该体系的术语来表述。例如，托马斯主义就是那样的。被封闭在自己的文化中的法国人说，他们置身于文化的高级阶段（文明）之中，而俄罗斯人尚未走出“自然”阶段，亦即野蛮阶段。原初的东西就是“野蛮”。但不应该是由法国人，而应该是由我来说，在俄罗斯，自然的精神没有被人类的文明所禁锢。因此，在俄罗斯的自然中，在俄罗斯的家庭里，在俄罗斯人中间，我经常感受到机智和神秘，这是我在西欧感觉不到的；那里，肤浅的精神被文明禁锢和束缚住了。相比之下，西方的灵魂是理性的、有序的、被文明的理智所组织过的；而俄罗斯的灵魂，其中永远是非理性的、无序的、非组织化的因素。因此，俄罗斯人的灵魂生活，与西方人的灵魂生活相比，有更多的体现，体现自己极端的因素；西方人的灵魂生活被文明的形式掩盖和压制了。当西方人阅读俄罗斯文学作品时，不仅是陀思妥耶夫斯基和托尔斯泰的作品，而且是屠格涅夫、契诃夫的作品，让他们感到惊讶。俄罗斯人更擅长于社会的交往（不是形式涵义上的社会的），他们比文明的西方人更倾向于和更能够进行交流。他们需要见到的不仅是朋友，而且是熟人，希望与他们分享思想和感觉，争论问题。俄罗斯人非常喜欢联合成社团，在里面争论世界性的问题。俄罗斯人——与其说是关心家庭的民族，不如说是关心公共性的民族。

然而，法国人不会与他人保持普通和轻松的来往，很少举行没有目的的招待会，在招待会上，所有人站在那里谈论新近出版的图书和每天发生的政治事件。有时，法国人家里来了他们称之为“亲爱的朋友”那样的人，当他离开的时候，他们一边对他说，“再见，亲爱的朋友”，一边却希望他最好别早于一年再来。一个非常可敬的、著名的法国作家在一次国际性的集会（我在那

次集会上作了报告）上宣称："在所有民族中，法国人是最难保持亲近关系的，是最难交往的，这是法国式的个人主义的后果，法国人具有浪漫的特征"。这番话是因为我的报告引起的，在那个报告中，我发表了这样一个思想，相近关系的福音书范畴应该建立在人的交往基础上。法国人沉溺于自己的文化类型中，对其他文化毫无兴趣，不能理解别种文化，这种封闭性和隔绝性是令我大为吃惊的。对他们来说，莱茵河的对岸出现的是一个野蛮的世界，按照他们的意见，它不是希腊—罗马文化的继承者。法国人相信自己文化的博大性，他们完全不承认文化类型的多样性。我对此一直很反感，尽管我十分喜爱法国文化，它是西方世界最精致的文化，而我的身上也流淌着法国的血液，大部分俄罗斯人很难沉浸于法国文化之中。

我关于西方所说的一切最少适合德国，它是一个过渡型的国家。我试图在俄罗斯和西方之间划分出它们的差别，我不止一次地论述过它们；这使我想起弗罗别尼斯在德国和西方（法国与英国）之间划分的差别。他说，西方建立在事实的基础上，并且要将事实理性化；德国则建立在现实性的基础上，它要比事实更为深刻。德国面临的是命运的非理性。术语是有局限的，但弗罗别尼斯谈论的主题与我的主题是相同的。他说的是德国，而我说的是俄罗斯。他所说的关于德国人能够掌握西方的理性主义、西方的技术、西方的工业化，我也说过俄罗斯人具有掌握这一切的能力，我们所说的许多东西都是相同的。不过，对我们而言，德国也是西方，在德国，理性主义也占据着上风。对印度和中国来说，俄罗斯则是西方。东方和西方是有条件的。

我是带着怎样的俄罗斯思想来到西方的呢？我想，我首先带来的是历史命运的末世论感觉。它是西方人和西方基督教所陌生的，或许，仅仅是现在才被激发起来的。我带来了历史上的基督教发生危机的意识。我带来了在历史限域内无法解决的个性与世

界和谐、特殊性和普遍性之间的冲突。我同样带来了俄罗斯对理性主义的批判，带来了俄罗斯原初的思想上的存在主义特征。

与我的痛苦、并且相当悲观主义的历史感相伴随的是我对基督教新的创造时代的来临的期待。从青年时代起，我就从西方思想中学习了许多东西，其中最多的是德国哲学。在我流亡西欧的这些年，我继续学习了不少东西。但我身上一直残留着某种无法遏制的个性—个体的东西和我的俄罗斯的东西。尽管我厌恶所有形式的民族主义，尽管我坚持彻底的世界主义。我带来的还是独特的在宗教立场上的俄罗斯无政府主义，否定政权原则的宗教意义和国家的最高价值。作为一个俄罗斯人，我同样将基督教理解为神人的宗教。与之相联系的是神人的人类学。

1924年，我从战败的德国移居到胜利的法国。我命中注定要在十六年以后来重新认识胜利的法国。有很多理由把活动中心迁移到那里去。柏林已经不是俄罗斯人的中心了，成为中心的是巴黎。按照过去的回忆，我喜欢巴黎。但在迁移过程中，巴黎给我的印象非常奇怪。巴黎与柏林相比，更加活跃，更加富裕，当然，也更加美丽，柏林是一座丧失了所有风格的城市。可我还有一种无法抑制的、痛楚的感觉：这是一个垂死的世界，伟大的文化正在消逝。由于在巴黎的生活和活动，这种感觉有所缓和，但并没有消失。巴黎命中注定要面临灾难的时刻，我不知道，它将如何承受这一时刻。

宗教—哲学科学院迁移到巴黎，它的活动也广泛开展了起来。1926年，开始出版由我编辑的《路》杂志，这是俄罗斯宗教思想的机关刊物，它存在了十四年。它由宗教—哲学科学院出版。杂志的倡议者是库里曼，他为俄罗斯人、尤其是为俄罗斯宗教运动做了很多工作。多亏了莫特博士的帮助，杂志才得以问世。莫特是俄罗斯人和东正教的老朋友，他是一个性格坚强的人，出色的基督教活动家，领导着青年基督教协会和基督教大学

生联盟。《路》杂志集聚了所有著名的知识分子力量，但排除了具有明显的蒙昧主义和恶意的反动派别。杂志的办刊方针不代表我的倾向，按照杂志的任务，这是不可能出现的；如果那样的话，就需要一批与我思想一致的人。我从来都不是那种能够集聚一批志同道合者和追随者的思想家。我一直都是独行者，尽管经常参加社会活动。作为主编，我相当宽容，时常刊登一些与我观点不同的文章，尽管我不认为自己是一个特别宽容的人。

《路》不是论战性的机关刊物，它只是为在基督教立场上的创造性思想提供展示的园地。有时，我觉得杂志显得非常枯燥乏味。最具有论战性的文章是我本人的文章，有时，它们给人以起哄闹事的印象；例如，抨击卡尔洛夫瓦茨基大主教的文章，抨击与莫斯科教会决裂的文章，抨击布尔加科夫评论都主教谢尔盖关于索菲娅学说的文章，抨击与费多托夫事件有关的神学学院。还应该特别强调的是，刊登在《最近新闻》栏上的捍卫俄罗斯教会的文章。在二十年时间里，我一直坚持为自由、为精神自由、为良知自由、为思想自由而斗争，不放过任何一个机会来反对精神的摧残者，反对压制思想和良知的刽子手。我始终都在反对反动的宗教和政治情绪，在《路》杂志上作斗争，在宗教—哲学科学院里作斗争，在青年基督教运动中作斗争。最后，我成功地集聚了周围比较“左倾”的基督教分子。我一直给“右倾”分子以沉重的打击，直到我终于与他们在其中起作用的组织决裂。

我再重复一遍，我在侨民圈子里感到很痛苦。在这个圈子里，缺乏对智性的关注，缺乏了解俄罗斯思想的愿望，憎恶自由，主张教权主义，崇拜权威。在保持积极性的同时，我始终有着一种痛楚的异己感。在我身上，对被迫生存于其中的周围环境的否定和抗争一直都在增长。通常，人们对我的看法是错误的。开始他们把我想象成一个宽容大度的人，这意味着我对布尔什维克主义过于宽容，不坚持对俄国革命的躁狂憎恨，对“左倾”分

子过于姑息。温和的“右倾”分子（我根本不和极端的“右倾”分子打交道），可以被称之为侨民、尤其是青年侨民的中心，一开始，显然，按照我的热情和评价，将我看作他们的人，但当时我根本不是他们的人。按照自己的基本热情和评价来说，我更是一个“左倾”分子，革命的人，尽管那是在特殊的、精神的涵义上。

我是新时代的人。我的身上存在着灵魂的激动，智性的疑惑，冲突和二律背反。这些东西都是在十九世纪后半叶和二十世纪初呈现出来的。在陀思妥耶夫斯基、易卜生、克尔凯郭尔之后，诞生了新的灵魂。在这些灵魂中，没有安宁，没有那种对客体化的秩序的服从，而它们都是不仅在过去的基督教类型的人身上，而且在古代人身上有所体现的。在我对古籍的阅读过程中，它们一直令我惊讶。我很难成为一个牧羊人。在那个异己的和敌意的环境中工作的时候，有一阵子，我竭力克制着自己。在潜意识中，我一直积淀着反抗。最后，我终于爆发了。在思想的争论中，我的狂躁和易怒性格暴露无遗。我不能忍受右倾侨民的社会观点的骄横跋扈。所有人都有那样的印象，我的身上发生了彻底的“向左转”。可是，这仅仅意味着，我固有的、深刻的热情和评价，在对侨民圈子和西方资产阶级性的反动中，显露了出来。关于俄罗斯青年基督教运动，是一个特别的话题。对我而言，这是一段沉重的经历。

* * * *

青年基督教运动，对俄罗斯来说，是一个新现象。过去我从来没听说过。这一现象作为可能发生影响的领域令我感兴趣。我一开始就积极参加了这个运动。在柏林时，我曾经以精神领袖的身份加入运动的圈子。很多年以来，我一直努力影响这个运动，积极参加运动的代表大会，是运动委员会的成员，是他的名誉会员。我一直和运动中的反动精神力量作斗争。我努力提高俄罗斯

基督教青年的智性兴趣，激发他们对俄罗斯宗教思想史的兴趣，培养对自由的爱好，转向对基督教的影响的关注。我的努力几乎是无效的。其实，我在青年基督教运动中是不受欢迎的，他们害怕我。我和它的联系主要是通过运动的秘书皮亚诺夫传达的。他们更多地是倚重我的名声，尤其是在国外、在支持俄罗斯基督教运动的西方基督教中的名声。可我是被当作来自另一个世界、有着另一种精神—灵魂结构的人来接受的。最主要的是，他们不把我看成真正的东正教教徒，不是传统的人。我被认为是现代主义者，自由思想家和异教徒。在运动的代表大会（它开始还有点亲切、美好的东西）上，我感到痛苦不堪，一直希望尽快离开。我始终努力克制着自己。我是一个很少愿意、很少能够虚与委蛇地应付的人。然而，我却不得不在这个在精神上异化的、敌视哲学思想、敌视自由、敌视精神的创造、敌视社会正义、敌视我所赞美和为之服务的一切的环境中生存。在这个环境中，我的声音成了沙漠中的呐喊。在最好的情况下，他们怀着敬意和疑惑听我说，却并不准备接受我的思想的指导。

在我认为比较好的、这个运动的第一层次上，也有对我很好的人，他们大多从生活在西伯利亚的主教那里，从安东尼都主教和奥菲凡大主教（他们是我所厌恶、并与之作过精神上的斗争的人物）那里接受了原初的精神形态。在运动的代表大会上，我尖锐地抨击卡尔罗瓦茨基主教，因此得罪了很多人。运动的第一层次实际上是更为宗教化的，尽管属于一种与我格格不入的审美的、宗教的类型。更年轻的层次显得更为糟糕，最终，右翼政治势力在运动中占了上风。法西斯性质的团体在这个运动中获得了胜利。我不再参加运动的代表大会，也不再介入运动的团体和集会，最终与他们完全决裂了。在运动的新一代人中间，我的名字成了一个令人厌恶的名字。他们把所憎恨的现代主义的、异教徒的、热爱自由—左倾的事物都称之为“别尔嘉耶夫式的”。运动

的小圈子开始炮制东正教国家的意识形态，而意识形态是我所厌恶的。

这些年，在越来越热衷于政治的俄罗斯青年的圈子里，形成了新的派别，它们不同于旧侨民的派别，得到了一个“革命后一代”的称号。那样的人首先是欧亚混血儿派，肯定派，后来是青年俄罗斯派。我和欧亚混血儿有过一些私人来往。他们对我很好，在我这儿寻求支持对老一代侨民的攻击。我部分地同情“革命后一代”的原因就在于此。与老一代侨民对立的“革命后一代”，承认革命，他们试图确立的不是革命前的东西，而是革命后的东西。他们接受社会的转变，希望在新的社会基础上建设新的俄罗斯。这正是我的思想，或许，我在其中施予了一定的影响。有时，欧亚混血儿派甚至将我看成是自己的导师，可我认为这不准确。当我被称之为法国青年的新派别“精神”（Esprit）和“新秩序”（Ordre Nouveau）的导师时，要更为准确一些。欧亚混血儿派许多激进的东西是和我不同的。正如整个的新一代，他们不喜欢自由。他们是敌视西方文化的东方主义者。他们是把东正教作为“日常的忏悔方式”来接受的，他们从东正教中看到了民族和国家的因素。欧亚混血儿派是国家主义者。这一切是与我完全悖异和敌对的。最后，一部分欧亚混血儿派转向了共产主义。肯定派要更自由一些，它没有严格的教义，但它的影响不大。青年俄罗斯派是后来发展起来的，他们的君主正统主义是我所不能接受的。最终，我和“革命后一代”的派别也没有一致的思想，他们的代表也感觉到了这一点。我仍然如往常一样，是一个独行者。

我被认为是左派和共产主义者。但我和任何派别、任何团体都是悖异的，我与“世界”格格不入。我一直是个体的思想家，永远返回自身，返回自己个体的思想。我思考时间，思考自己的时代，思考它的问题和它的恶；但我是一个不合时宜的思想家。

我与自己的时代彻底决裂了。当我的时代仇视自由的时候，我歌唱自由；当时代神化国家的时候，我厌恶国家，并且有宗教—无政府主义倾向；当时代走向集体化并否定个性的尊严和价值的时候，我是一个极端的人格主义者；当时代弥漫着战争的激情的时候，我厌恶战争和军人；当时代对哲学表现冷漠的时候，我喜爱哲学；当时代打倒贵族文化的时候，我高度评价贵族文化；最后，当时代只承认传统—日常的基督教的时候，我却赞美末世论的基督教。我觉得自己是面向未来的世纪的。让我常常感到惊奇的是，我的思想在西方竟然获得了如此大的成功，并得到了高度的评价。这与西方文化的复杂性有关联。

但是，在我与西方基督教世界的接触和交往中，我仍然觉得自己是孤独的。西方的基督教徒、天主教徒和新教徒，同样充满了宗教的反动，尽管和俄罗斯的东正教有所区别，具有较高的文化形式，他们被向后看的需求驱使着，寻找牢固的权威和传统。我痛苦地看到，俄罗斯的宗教探索，与俄罗斯现代人的探索是悖异的，与西方基督教也是悖异的，很少被理解的。俄罗斯宗教哲学的命题很难得到西方基督教世界的理解。我们对于人道主义的体验的思考是各不相同的。与天主教徒—托马斯主义者和新教徒—巴特主义者相比，我对人的命题的提出是完全不同的，我发现，与积极性联系在一起的悖异感，有时给我带来独特的享受。不过，值得指出的是，互相交锋的所有具有民族性的青年都欢迎我。具有新的基督教情绪的年轻人，前来拜访我，给我写信。新的基督教宇宙在他们中间酝酿着。和他们中间的一些人的交谈给我带来愉快。

* * * *

对我而言，最有意思和最有教益的是和西欧人的接触和交往。首先是与西方基督教的相遇。那些年，巴黎举行过一连串的国际性宗教会议。我是这些会议的发起人。在那几年，在俄罗斯

人的场所，在波利瓦·蒙巴纳斯（Boulevard Montpmasse）的俄罗斯人的住宅里，举行过东正教徒与法国天主教徒和新教徒之间的会晤。有意思的是，法国天主教徒和新教徒是第一次相遇，在俄罗斯的住所面对面地就宗教主题进行交谈。天主教徒—现代派和天主教徒—托马斯派也是第一次见面，参加争论。他们与俄罗斯东正教之间没有任何斗争，也没有任何沉重的历史回忆。第一年，在这些会议上能感觉到很高的热情和兴趣。与会者甚至过多。这就使会议具有成为时髦的危险。来自各方的宗教都感到悖异和陌生，但所有派别都是属于基督教世界的。大家都认为，我们在无宗教的沙漠上、在敌视基督教的世界上，开辟了一片基督教的绿洲。

在这些会议上，显示了信仰基督的基本一致，同时，又存在着各种类型的宗教思想和精神特征的歧见。出席者有天主教世界的著名代表，例如：冉列神父（后来成为多明尼各僧团首领的），拉别尔托尼神父（天主教现代派的激进代表），尤其积极的是雅·马利坦（后面还将论及）。出席的还有一些著名的新教徒：别克纳尔牧师（法兰西新教会的首领），列塞利教授（加尔文教徒，恐怕是唯一的加尔文教徒，就外貌和思想而言，给人的印象是从十六世纪保存下来的人物），维尔弗利特·莫诺（新教中的宗教与社会的激进派代表）。我是这些会议的倡议者，通常也应该积极参加。但我感到内在地困窘。所有人仿佛都在谈自己的信仰，自己的教会，但溶入的却是自己的感觉。天主教徒和新教徒感兴趣的是对东正教各种类型的说明和在东正教基础上展开的宗教思想。我很清楚的是，在东正教基础上达成的一致，不仅少于在天主教的基础上达成的一致，而且少于在新教基础上所达成的一致。。真正从东正教教会的角度谈论的，只有布尔加科夫神父。他是作为神学家，而不是作为哲学家发言的。但他不代表东正教内部的主流意见。教会圈子并不赞同他的索菲娅神学学说。

最为困窘的是我的处境。我从来都不能从某个集体、某个党派和思潮的角度来论述问题，也不能从教会，特别不能从教会角度来谈问题。我能表述的仅仅是自己的思想，仅仅是自己的世界观，仅仅是自己的宗教哲学，这些都带有明显的个体特征。但是，西方的基督教徒（尤其是在我们最初见面时）把我的思想看成是典型的东正教思想，几乎将它当作教会的声音了。这种误解对我是一种抑制，我努力消解它。在俄罗斯东正教团体和西方基督教团体的会晤和交流中，出现了误会，这是根本出乎我的预料的，而我却对此起了很大作用。我是第一个在西方赢得了很大声誉的俄罗斯基督教哲学家，我的声誉甚至超过了索洛维约夫。我的著作被翻译成了许多种语言，而且只有我的著作被翻译。很多人阅读它们，并且按照它们来评判东正教。令我感到惊奇的是，我在英国也非常受欢迎。英国人和英国的天主教团体对东正教的支持，实际上，更经常地是对我的支持。但需要对此予以扩展。

人们开始按照十九世纪末和二十世纪初的俄罗斯宗教思想来评价俄罗斯东正教的类型，而那个时期的宗教思想是独特的俄罗斯现代主义，它并不为保守的教会团体所赞许。侨民中间保守的右倾团体关心的是与英国和美国的新教徒保持联系，而不努力去消解这种误会。我在西方的大受欢迎，一般而言，也抑制了保守的教会团体的敌意对待。总而言之，气氛是沉重的，其中很少有真诚和直率。神学学院的态度特别模棱两可。后来，我和神学学院的教授们彻底断绝了来往。我的天主教朋友们最终都明白了，不能把我看作东正教教会思想的代言人，而应该将我当成个体的基督教哲学家。

还需要指出的是，在我们举行国际性宗教会议的时候，保守的派别在西方基督教的意向和思想中占据着上风。到处都可以发现对权威和传统的向往。但是，在天主教和新教基础上的最保守的派别，和以东正教为基础的保守派相比，也是有差别的。所有

的天主教徒和新教徒都尊重思想和文化，他们没有蒙昧主义的特征，而俄罗斯东正教徒却有这种特征。从俄罗斯人的角度来看，最保守的英国人都给人以自由主义者和左倾分子的印象，所有人都尊重自由。

但是，在当时的西方基督教流派面前，我依然感到自己是一个“左派”和“现代派”，我面对基督教意识提出了新的问题，我信奉作为自由和创造的宗教的基督教，而不是信奉权威和传统的基督教。在国际基督教代表大会上，我强烈地感到了这一点。在代表大会上，新教徒占大多数，但这些新教徒比我这个东正教的代表还要更为保守、更为传统、更崇拜权威。最终，我感到自己非常孤独，由于不被理解和被误解而感到痛苦。按照这些代表大会的性质，对我来说，我不可能在最深刻的意义上完全表现自己。在我的活动中，既有公开的东西，也有隐秘的东西。我只在某些著作和内部谈话中隐秘地表现自己。“现代派”和“左派”两词只适合外在地使用，我故意使用它们，是因为我厌恶它们。我隐秘地信奉末世论和神秘主义的基督教。我按照自己的性格使激发最大厌恶的东西变成了隐秘的东西。

天主教和新教的思想充满了对人道主义的反动、对新时代的反动。这种反动在巴特教派中尤甚，但在托马斯教派中也有，尽管表现形式更复杂。我开始把自己的思想称作宗教人道主义，神秘人道主义。最令我感到惊讶的是，西方基督教与俄罗斯的神人理念是完全格格不入的。比起正统的天主教和新教思想，德国的基督教神智学更为接近俄罗斯思想。但在对待基督教的社会反应上，天主教和新教要更为左倾一些，比较接近基督教社会主义的这种或那种形式，在任何情况下，它们都倾向社会的基督教。我的基督教社会学，我对基督教世界实现社会主义真理的要求，在西方获得了最大的支持。为此，正如人们常爱说的，他们宽恕了我的宗教哲学中的“诺斯提”因素，宽恕了我关于人的自由和创

造的不够正统的思想。尤其在英国，我关于社会问题的基督教式解决的思想得到了很高评价。三年以后，我们的国际性宗教会议就风流云散了，但出现了另外的、更为深刻的交流形式。

此后，正如我所感到的，我们的国际性宗教会议与天主教徒和新教徒的密切联系逐渐减弱了，我又使自己成了另一种形式（在我们家）的聚会的发起人。多亏了雅克·马利坦，这种聚会才得以实现。我与马利坦的相识是在1925年刚抵达巴黎的时候，是通过列昂·布鲁阿孀居的妻子结识的。我对布鲁阿很感兴趣，早就写过关于他的文章，这篇文章是在俄罗斯对他最早的关注。丽季雅对布鲁阿也很感兴趣。我们来到巴黎不久就和布鲁阿的妻子相识，是由于丽季雅和她的通过信的关系。布鲁阿的妻子是丹麦人，就出身而言是一个新教徒，后来又成了狂热的天主教徒，她狂热地献身于对丈夫的纪念活动中，是一个非常出色的女性。布鲁阿夫人是马利坦的朋友，列昂·布鲁阿本人是马利坦的教父，出身新教，后皈依天主教。我曾经读过马利坦的著作，我觉得，他是托马斯主义在法国的主要代表，据说，他对天主教的年轻人有很大的影响。

布鲁阿夫人建议我们一起去探望马利坦。有意思的是，马利坦过去是一个无政府主义者和唯物主义者。在成为天主教徒以后，他开始捍卫相当正统的天主教，并以现代主义的敌人和勇猛的批判者而闻名。我有反对托马斯主义、反对天主教正统派、反对对现代主义的迫害的成见，但马利坦使我感到很愉快。不过，我不太喜欢马利坦的外貌。与他生硬的写作风格相反，当话题涉及到天主教和托马斯主义的敌人时，他身上有某种温和的东西。可他论述笛卡尔、路德和卢梭的时候，却很不公平。我们很快就和马利坦形成了友好的关系。我喜欢上了他，这对我这样冷漠的人来说是不常见的。我想，他也同样喜欢我。我们的关系是很奇怪的，他竟然宽容我的、与他敌对的、完全非正统的思想，可他

却从不宽容别人。或许，可以部分地作出解释的是，我是来自另一个世界的人，不是天主教徒，也不是法国人。

在哲学上，我和马利坦一直都有争论，我们的哲学来源和哲学世界观的类型各不相同。他一直沉浸在亚里士多德和托马斯·阿奎那的学说中。德国哲学对他是完全悖异的。我一直感到奇怪的是，作为哲学家，他的德语竟然如此之差。我根本不是学院派的思想家，我是自由思想家。但康德哲学思想和德国哲学是我的来源。马利坦是经院哲学家，而我却是存在主义的哲学家。相互调和是很困难的。但我们之间的所有交往还是建设性的。马利坦是一个神秘主义者，和他进行精神主题的交谈是很有意思的。他是一个非常敏感的人，极易受时代的新潮流感染。但奇怪的是，这仿佛根本不能触动他的哲学。他的机智和敏感是面对他与之有关的艺术领域，面对神秘主义、文化哲学和社会问题。马利坦第一次将托马斯主义引入文化之中。在我们长期交往的过程中，马利坦变化很大，但他始终是一个托马斯主义者，他使新问题适应托马斯主义，也使托马斯主义适应新问题。其实，他是戴着托马斯主义面具的现代主义者。

当我与马利坦结识的时候，他是一个“右翼分子”。但在经历了进步之后，他成了“左翼分子”，并且还是“左翼分子”的首领。敌视他的右翼天主教徒不止一次地写道，他受了我的有害影响。这在哲学方面是不正确的，但或许在社会和政治问题上是部分地正确的。马利坦是我没有发现任何民族主义迹象的罕见的法国人。他努力超越封闭的拉丁文化的限制，努力向其他世界敞开。他非常喜爱俄罗斯人，喜欢他们甚于法国人。马利坦本人身上也有一些和俄国知识分子相近的特点。马利坦的家不像通常的法国人的家。在他家里有很多人，经常举行带辩论的报告会。在最初几年，马利坦家的某些聚会给我以沉重的印象。托马斯主义者的报告缺乏新鲜空气，令我感到窒息。

但马利坦本人还是令我感到很愉快的。他根本不是演说家，不是雄辩家，他是作家，而且是一个优秀的作家。他在辩论中并不很机智，他不迅速进行反驳，反驳往往要留到第二天。为了参加讨论，他必须作笔记，并且照着笔记念。这在我们之间就有很大区别。我的思维流动得非常快，很快就能进行定位，甚至在发言者尚未结束的时候，我就开始进行反驳。这跟我的思想并非结论式的有关。除此之外，我主动和好战的禀性。马利坦有时有一个美学上迷人的无助和口吃，但在他作为一个作家时，这种情况从来没出现过。随着岁月的流逝，他的托马斯主义的排他性和狂热性越来越少。还在我们的国际宗教会议上，他就和拉别尔托尼神父闹得很不愉快，后者讨厌正统派—托马斯主义者，他忍受不了托马斯主义。我喜欢和拉别尔托尼交谈，赞同他的观点要多于马利坦，对他的评价也很高。但是，他敌视托马斯·阿奎那采取的是一种近乎狂躁的形式，他不认为他是一个基督教。当把自己想象成教会大公的多明尼各分子冉列神父与拉别尔托尼神父的交谈时，我很不高兴。

我的脑子里又闪现了一个想法，建议进行更为隐秘的讨论，讨论的课题与其说是神学和教会的，不如说是与精神生活有关的神秘主义的。我建议马利坦在我那儿进行这种讨论。他很高兴地同意了，并且亲自负责这些聚会的法国部分，但提出一个条件，不让新教徒参加。这是隐秘的交谈，揭示神秘主义的研究成果，讨论进行得很顺利，激发了很大的兴趣。这些聚会上出现了一些新人，他们在过去的国际宗教会议上没出现过。首先应该提出的是，夏尔·琼·佩斯和加布里埃尔·马塞尔。常去的还有马西尼（穆斯林神秘主义专家），日尔松（中世纪哲学的著名专家）。讨论在友好的气氛中进行，尽管意见各不相同。我关于神秘主义的报告（我在其中有许多关于雅·波默和昂格洛斯·西列齐乌斯的论述）使我很难为情。一名参加会议的天主教神父、天主教神学院

的教授，对自己的邻座说："看来出现了异端。"我觉得，我有时让马利坦感到不快。对他来说，我的某些发言成了他对我的感觉的考验。

有时担任主席的琼·佩斯给讨论注入了他固有的细腻。他不久前才显示出自己是一个天主教徒。他首先是一个文学类型的人，他通过文学并在文学中提出精神的主题。加布里埃尔·马塞尔是一个新的皈依者，他是一个哲学家。同时又是一个戏剧家，但他的哲学和马利坦的相比，完全属于另一种类型。他是存在主义哲学在法国的代表。在涉及到神学和教义问题的时候，他感到自己是孤立无援的。后来，我在一次纯哲学的集会上，高度评价了作为交谈者的他。经常出席我们的聚会的，还有永远悲伤的德·巴赞伯爵、弗梅、德尔梅克，后来的《精神》主编莫尼埃也是常客，还有一些其他的精神界人物。这些人都是当时法国天主教的精英。一方面，我保持着关于这些聚会的美好回忆，为三年以后它们的中断而感到痛心。后来我遇见那些聚会的参加者，他们也为聚会的不再存在而黯然神伤。可另一方面，在这些聚会中，在与他们的密切交往中，他们虽然跟我非常亲近，我依然感到十分孤独，依然无法告诉人们，他们应该接受的最主要的东西是什么。

在生活中，我并不奢望别人与我志同道合，有人追随我；但我希望有人能够理解我，能够发现我的命题并承认它的意义。可要达到这一点是很困难的。事情经常这样发生。人们怀着好感和兴趣向我转身走来，希望和我建立联系。但随后，他们突然发现，我身上存在某种与他们悖异的东西，我是另一个世界的人。我不会迅速地完全呈现自己，或者在极端的形式中，在与敌人斗争的时候，才呈现自己。因此，在我与他人和整个派别的交往中，我一直都有某种痛苦的感觉，一直都有某种苦恼。我不能使我的中心主题博得同情。人们经常发现，我仿佛不需要他们，甚

至不需要任何人，尽管一直在丰富自己的知识。但在这种情况下，我还有和他人交往的需求，幻想着与他人的亲近。我是一个孤独的人，但我根本不追求离群索居的生活。

我出席过很多国际性的代表大会，特别是大学生基督教联合会安排的代表大会。我在各地作过报告。我经常被邀请去各个国家作没有代表大会的报告。作报告在我是很容易的事，我几乎能即兴就来。我到过欧洲的许多国家，观察各个民族的风情和思维结构。我英国、德国、奥地利、瑞士、荷兰、比利时、匈牙利、捷克斯洛伐克、波兰、拉脱维亚、爱沙尼亚作过报告。这些国家中有的在欧洲的版图上已经不存在了。旅行，尤其是走出家庭，在我一直是困难的事情，我的神经容易过敏，尽管自童年时代起，我就经常出国。在火车站上我会十分焦虑，在海关上了也是如此，尽管在边境上我一直没有什么不愉快的事情，我甚至几乎从来不照看行李。但与此同时，旅行一直使我的生命感受更加敏锐，按照我的感觉，出国仿佛是一次超验的运动。国外的事物意味着超验的新事物。我不喜欢离开，但喜欢来到新地方。新地方给我一种减少了日常生活的依赖性的感觉，而且为理想打开了更为广阔的空间。在观察欧洲不同的民族性时，我在所有国家都遇到了让人产生好感的人。

但是，使我感到奇怪、反感和愤怒的是，欧洲到处都弥漫着民族主义，对自己所有的民族特点的自吹自擂，并且赋予自己以中心的意义。我聆听过比利时人和爱沙尼亚人吹嘘比利时和爱沙尼亚的伟大和特殊的使命。民族的自吹自擂的反面是对其他民族、尤其是邻近民族的仇视。欧洲的状态是病态的。凡尔赛的世界准备了新的灾难。但民族主义的猖獗有更为深刻的原因。民族性取代了上帝。我对民族主义极为厌恶，不仅是因为它不道德，而且因为它是愚蠢和可笑的，正如个体的自我中心主义一样。我的情绪和写作《俄罗斯的民族问题》时的弗·索洛维约夫的情绪

非常相似。我的这种情绪与侨民社会中的大多数意见背道而驰，也与全世界的大多数意见背道而驰。我拥有的是有机的世界主义，这种世界主义是和人格主义联系在一起的。这种世界主义是与爱国主义和民族性完全一致的。我对俄罗斯和俄罗斯民族热烈的爱情只有增长，没有减退。

我否定性地对待“国际主义”这个词，正如我对一切冠以“国际”（интер）的单词一样，例如“国际宗教主义”。国际主义是抽象的，而非具体的，它否定个体的发展程度。但是，从反对给欧洲毁灭的危险的民族主义暴力的角度出发，我甚至准备维护国际主义。在国际主义中，存在着被歪曲了的世界主义的真理。顺便说一句，在历史的今天，民族主义联盟几乎到处都变成了自己的祖国的代表。变成了右倾的国际主义。我属于罕见的一类人：认为每一个外国人和自己的同胞一样，都是人；所有的人都是平等的，我对每个人的态度不以民族性来作任何区分。对民族的类型，我可能有好感和反感，但这不决定我对单个人的态度。我厌恶民族的自大、民族的排外性，我最讨厌的是在俄罗斯人中间出现这些东西。反犹太主义引起我强烈的反感。俄罗斯的民族主义是我最不能接受的。但我热爱俄罗斯，尽管凭藉的是奇异的爱情；我相信俄罗斯民族伟大、博大的使命。我不是民族主义者，可我是俄罗斯的爱国主义者。

我同样是欧洲主义自负和自我肯定的反对者，我保卫俄罗斯的东方。欧洲的民族主义尤其令我感到吃惊。我相信我们时代的世界主义特征。这是我们时代的基本矛盾之一。我很少能遇到站在时代和历史事件高度上的人。人们的意识通常被空间的地方主义所控制。法国的地方主义是一个完全特殊的现象。法国人相信，他们是古希腊罗马文明、人道主义、理性、自由、平等、友谊等包罗万象的元素的拥有者。由此发生的是，法国人似乎是这些元素的拥有者和保护者，然而，这是全人类所共有的元素，所

有民族只要走出野蛮状态，都可以被它们所浸润。所以，法国的民族主义具有最妄自尊大和自我封闭的特征，它渗入其他文化世界的能力很弱，但它不是侵略的，不是暴力的。德国的民族主义则完全是另一种类型。德国人最缺少自信心，他们没有排外性，他们不认为自己的民族元素是包罗万象的、适合所有民族的，但他们的民族主义是侵略的、好战的、渗透着强力意志。

在那些年，以神学院教授为首的巴黎俄罗斯东正教团体，与英国人的圈子有过一些会晤。每年在英国都召开一次英—俄代表大会。这是东正教教会和英国教会的亲近，英国天主教徒是最接近东正教的基督教信徒。我去过几次这种代表大会，作过报告。但我在英—俄的亲近中没有起过作用。这主要是教会的事情，我从不认为，也从不希望自己是教会的活动家。在英—俄的亲近中起主要作用的是弥撒因素，当然也就是修士们在起主要作用。英国天主教徒主要支持我的社会学思想。很多英国天主教徒都是工党党员。他们对我的宗教哲学很感兴趣，但他们更多地支持马利坦的神学和托马斯主义。

在西方流亡了许多年，我发现，我对西方思想家的影响，要大于对纯俄罗斯的思想家。我的著作被翻译成十四种语言，收到了大量的来自世界各地的支持我的信件。我在智利、墨西哥、巴西、澳大利亚作过报告，更不要说在欧洲国家了。西方评论家认为我是俄罗斯最大的批评家，我得到了其他俄罗斯批评家从来没得到过的特别的爱戴和关注。但是，我那具有博大精神的思想，在西方最受到好评，却是对俄罗斯问题作出的结论，它诞生于俄罗斯的灵魂。我在西方生活的二十五年里，常常将自己的目光投向俄罗斯，而这又是由西方向俄罗斯投去的目光。这给了我比较不同世界的强烈感受。但对我而言，在这种目光中存在着某种难以言状的痛苦。我越来越强烈地感到，我内心所产生的东西，很难向他人传达。生活的认知，最深刻、最真实的认知，具有难以

表述的感情特性。唯有深刻的、带有感情的思想才能认识生活的秘密。这种带有感情的思想不是被心理歪曲了的思想。

* * * *

对我来说，与法国和外国团体的交往，最有意思的是在蓬蒂涅的“杰嘎达”上。正是在蓬蒂涅，我最大地了解了法国的文化类型和法国的生活。我观察了与外国人交往中的法国人。蓬蒂涅是德查尔顿的庄园。德查尔顿是这个时代最杰出的法国人之一。他死于1940年，享年八十岁。蓬蒂涅的主建筑是由尔纳托修建的修道院改建的。那里还保留着哥特式的大厅。我们在哥特式的饭桌上用餐。德查尔顿的大图书馆也是哥特式的。但连接着旧天主教修道院的是一些偏房，没有这些偏房，来人就住不下。每年（已经超过二十五年了）八月份的时候，就举行三个“杰嘎达”，出席者都是法国知识界的精英。但“杰嘎达”带有国际性的性质，其中还有很多其他国家的知识分子（intellectuels）：英国人、德国人、意大利人、西班牙人、美国人、瑞士人、荷兰人、瑞典人、日本人。在最近几年，由于众所周知的原因，没有德国人，尽管以前有马·舍勒、库尔采乌斯和其他人出席。在三个“杰嘎达”上，通常的主题是：第一个是哲学，第二个是文学，第三个是社会—政治学。我是那里的常客，尤其是近几年。我经常被盛情邀请参加“杰嘎达”，去作报告，那里的人很喜欢我。我在那里遇到了法国的文学和知识分子最著名的代表：琼·佩斯、安·纪德、施廖别日、马丁·杜·加尔德、莫洛亚、布隆施维戈、瓦里亚、安·菲力普、费尔南德斯和其他人。戈罗高津也常去。另外还有马丁·波别尔、包纳罗吉（被逐出教会天主教修士）。俄罗斯人则通常只有我一个，过去还有斯维托波克—米尔斯基。

我还能回忆得起来的“杰嘎达”主题有：浪漫主义，偏执性与极权主义国家，禁欲主义，作家和一般知识分子的使命，孤独。蓬蒂涅的气氛非常惬意，文化水准很高，招待得也非常出

色。每天傍晚都有游戏或音乐和演唱会。有很多高雅和美丽的贵妇和小姐。可以乘着汽车游览周围的风景。这是一个有文化的资产阶级社会，但其中也有人同情共产主义。除了带有辩论的报告会以外，私人交往也很有意思，经常可以有一些新的会晤和结交。通常给人以生活在智性和物质的富足和安宁之中的印象。我很喜欢女主人德查尔顿夫人。这是一个非常聪明、可爱的女人，外表有点男性化，给人以可以信任的感觉。我一般在用餐时和她坐在一起，和她有很多交谈。德查尔顿本人是一个线条鲜明的人。有些人认为，他很像俄罗斯的庄稼汉。但在他身上有着某种法国式的精致。我认识他时，他已经是个老人了，据说，以前他更光彩照人。这是一个知识渊博的人，是古希腊文学的专家。他非常健谈。他为欧洲的和平、为各国知识分子的接近、为倡导宽容和自由的精神做了很多工作。但是，据他自己声称，他是一个天性很不宽容的人，很难容忍与自己不同的观点。他是蓬蒂涅的灵魂。尽管他有聪明的天赋和很好的文化修养，他却很少写作。有某种东西妨碍着他写作。他首先是一个社会活动家，他和各国知识分子有通信联系，甚至和托尔斯泰也有通信来往。他不仅是蓬蒂涅的“杰嘎达”的创始人，而且也是“真理联盟”的创建者。

我对蓬蒂涅的态度很复杂。我喜欢去那里，感到自己在那里很惬意，可以得到很好的休息。尽管我一直参加各种活动。气氛非常轻松，那里有很有意思的人，有意思的谈话，尽管谈论的不是最主要的东西。我可以比较近地了解西方世界。我能够为自己的思想获取动力，尽管在大多数情况下是反面的意见。我非常积极的参加会议，有时作几个报告，这可以显示自己论辩的素质。在蓬蒂涅，我特别感到用法语作即兴报告很轻松，我几乎不需要准备，只要十五分钟我就可以在脑子里拟好报告的大纲。但我一直觉得在我和法国人的思维以及对待主题的态度上存在着差别。

我带来的是个体的和俄罗斯式的生活和历史的灾难感，按照主题的本质，而非通过文化反映来对待它们。在讲演时，最终我总是试图揭示主题的宗教意义。

法国人过于停留在文学和文学的反映上，过于受文化、尤其是法国文化的束缚。他们不太了解德国文化。存在着更多的智性和文化的安逸。我一直有一种感觉：这个有很高文化和热爱自由的世界正悬挂在深渊之上，将被战争或革命的灾难推进这个深渊里。它正在向过去逃避。我观察到，法国人比我们俄国人更会享受生活，从生活中提取大量的令人愉快的东西，他们从智力的碟子和——物质的碟子里获取美味佳肴。但是，他们对转入灾难中的生活是准备不足的。我曾经对德查尔顿夫人（一位迷人的女性，美丽、聪明、有教养、善良，对我也非常友好）说过，需要学会在灾难中生活。

我和布隆施维克（在蓬蒂涅圈子里起主要作用的哲学家）一直有不间断的碰撞和争论，尽管我们的私人关系很好。我们持有的世界观不同。在蓬蒂涅也常有天主教徒光临，尤其是近几年。但占主流的是文化唯心主义。戈罗高津是柏林大学的编外副教授，他的一生大部分时间都在巴黎，他是彻底的怀疑论者。他是一个非常聪明的人，知识很渊博，对争论很感兴趣，但经常制造分裂。费尔南德斯是文学评论家，具有多方面的才能，他还是演员和运动员，经常主持“杰嘎达”的会议。但他带来的因素不太严肃，它们出现在傍晚的游戏中要好于出现在白天的会议上。他有一段时间成了准共产主义者，后来又转向了反对的派别。也有一些亲近共产主义的人出席，有一阵子，共产主义在文化沙龙里非常时髦，但没有一个人觉得自己要将它付诸实践。这使我感到很愤怒。

有一段时间，蓬蒂涅会议的主持者是琼·佩斯。后来几年，他得了病，不能去蓬蒂涅了。佩斯在 1939 年秋天去世。1924 年，

我在舍斯托夫那里与他相识的，当时还有其他几位法国人。我和佩斯一直保持着友好的关系。我知道，他对我也很好。但法国人的友好交往和俄罗斯人的友好交往的意味是不同的。法国人没有再见到自己的“朋友”的寻求。琼·佩斯是一个特别的人，他与普通的法国人不一样。他不是我们这个时代的人，他是浪漫主义时代的人。他对友谊具有浪漫主义的崇拜。当他需要签名送书给朋友的时候，需要签名的朋友大约有二百人左右。他不封闭在法国文化中，他谙熟英国和德国文化，能完全掌握这两种语言。

当我和他认识的时候，他并没有道明自己还是个天主教徒。后来在某个时候，他坦露了自己是天主教徒。他在自己的《日记》中写道，其实一直是天主教徒，但忘记了这一点，在一个美妙的日子，又回忆了起来。他身上有纯洁和高尚的品质，真正的精神贵族主义和唯美主义的狂热。他只愿意谈论第一流的作家。这是一个真诚和正直的人。但是，让我感到惊讶的是，他整个儿生活在文学和艺术之中。对他来说，所有的问题都在文学的折射中被提出来。在法国，文学上骇人听闻的夸张是颓废派的特征。当一个年轻的法国人说起他所体验的危机时，通常这就意味着，他从普鲁斯特和纪德转向了巴莱斯和克洛岱尔。俄罗斯是一个拥有伟大文学的国家，但我们那里从没有这种类似的情况。

与此同时，他作为艺术的对话者和演讲者，要比作为作家更为出色。这是一个精致优雅的艺术对话者，堪与他相比的只有伊万诺夫。他有时发表惊人地精致的思想和观点。可是，我从这些思想中没有发现综合的整体性和中心思想，对近些年来的法国人来说，这种缺陷是很突出的。佩斯的面孔有点儿像尼采，很有意思。具有精神创造和高贵的特征。晚年他受着疾病的折磨，从中看到了宗教的涵义。佩斯经常举行家庭宴会，出席者都是文学界和知识界的人物，常常有外国人。但这些家庭宴会和一般法国人的家庭宴会一样，我都不太喜欢。琼·佩斯和老朋友安·纪德之间

的思想决裂是富于戏剧性的。他写了一整本反对纪德的书，其中反映了宗教真理和友谊的斗争。他在对文化的伟大创造者的崇拜中生活，尤其喜欢歌德、英国诗人、尼采，非常喜欢契诃夫。这是一个伟大文化和它的创造者的狂热崇拜者。他根本不适应我们这个灾难性的时代。

我和安·纪德的结识与我的文章《共产主义的真理和谎言》有关联。这篇文章发表在《精神》的创刊号上。纪德当时开始迷恋共产主义，很喜欢我这篇文章，他在《日记》中对此有所记载。他非常希望和我见面。我们的交谈主要是关于俄罗斯共产主义和共产主义与基督教之间的关系。纪德给我的印象是，他是一个热情地接近共产主义的人。正如许多法国优秀的知识分子，纪德也疏远、甚至厌恶周围的资产阶级—资本主义世界。他向往新的生活，向往年轻化。他很少阅读关于社会问题的书，对共产主义文学所知甚少，没有什么体会。在这方面，我显然有很大的优势，我本人曾经是马克思主义者，经历过共产主义革命。因此，在我们的交谈中，我显得很主动，我比纪德讲得多；或许，这给了他一个我是进攻型的人的印象。

纪德是最著名的法国作家之一，为人却很腼腆和羞怯。他根本不擅长争论，他的谈论没有什么精彩的东西。在蓬蒂涅的“杰嘎达”上，我尤其感到了这一点，他只局限于无足轻重的意见里。我高度评价作为作家的纪德，他是创作了宗教主题在其中起作用的作品的少数法国作家之一。他具有很大的宗教和道德的忧虑。这是一个渴望享受生活的清教徒。他的《日记》是出色的人类文献。但这本书在许多方面是沉重和阴郁的。纪德一生都没能战胜自己的新教徒气质。纪德的生活主题和我是悖异的。我根本不是清教徒，也不追求享受生活。我的悲剧根本不在于我应该为享用这个世界的生活而克服障碍；而在于我应该为了从这个世界解放出来，转入另一个世界而克服障碍。我觉得，一般而论，法

国作家和思想家所关注的课题，与我所关注的课题是不同的。纪德很喜欢我那篇关于共产主义的文章。

我的著作《共产主义的起源和意义》从来没用俄语出版过，但它已经有法语的、英语的、德语的和西班牙语的版本。布鲁姆很喜欢这本书，他对它非常支持，尽管我们的世界观有差异。他很想结识我。他给我的印象是，他很有教养，聪明，富有人情味，在谈论中令人感到很愉快。我认为，就个人素质而论，他是法国政治活动家中最优秀的人物之一。我支持他的社会改革。但他既没有给我一个革命家的印象，也没有给我一个意志坚强的国务活动家的印象。我和他的谈论，正如和许多法国人的谈论一样，没有很大的深度。

除了蓬蒂涅圈子以外，我还非常熟悉“真理联盟”的圈子。这两个圈子联系紧密。“真理联盟”也是由德查尔顿创建的。有一段时间，我经常在每星期六去参加设在维斯冈迪街道（rue Visconti）的集会。集会通常是讨论重版的有意思的书籍，主要是文化哲学和政治哲学方面的书籍。每个主题都邀请专家参加，通常是教授。作者首先作一个导言性质的发言。有一个集会是因我的书《人在现代世界的命运》而召开的。“真理联盟”标榜“真理的自由探索”，并享有“左派”社团的声誉。有一阵子讨论关于共产主义的问题，参加者有共产主义者，诸如尼赞（后来退出了共产党），共产主义作家马尔罗和布洛克。我是作为研究马克思主义的专家以评论家的身份受到邀请的。

在这些集会上有很多人，简直都喘不过气来，一般来说，气氛是彬彬有礼的，“真理联盟”不允许激情的爆发，不喜欢斗争。在这些集会上，我可以研究法国思维和法国式真理的特点。在大部分情况下，这是专家们就各种问题进行征询。在思维的背后感觉不到决定选择的意志。这是理性主义，但它是中止了过去曾经有过的激情的理性主义。倘若认为理性主义在它的战斗和繁荣阶

段是理智的特殊统治，那是错误的；理性主义应该是伴随着热情和激情的。就是这么一回事。应该讨论对目前时代、对目前的时令具有活生生的意义的主题。可讨论的情况却是，仿佛思想对生活的斗争没有直接的关系。经常有一种恐惧的感觉，战争的恐惧、革命的恐惧、反动的恐惧，却无力与引发恐惧的事物作斗争。

在法国，知识分子的生活与和议员、部长联系在一起的政治生活是割裂的。议员们几乎从来没有参加过蓬蒂涅和"真理联盟"的集会。纯粹的知识分子圈子在自己的精神养料中自产自销，职业政治家封闭在自我之中，沉浸于政治游戏，脱离了人民的生活。这一切就是那个如今正灾难性地结束和消失的世界。在那种状态下，它未必还能继续存在下去。古老和高级的法国文化正走向衰落。它的生命源泉正在枯竭。可是，在法国思想中，存在着相当大的一致性、甚至令人厌恶的单一性，尽管有怀疑论，有探索真理的完全自由。几乎所有人都相信理智的最高地位，所有人都是人道主义者，所有人都维护出自法国革命的民主原则的普适性。他们认为，对未来的文明而言，德国和俄罗斯思想是黑暗的、非理性的、危险的，它们是东方式的野蛮思想。除了他们自己的文化，他们不允许其他文化存在的可能性。我通常是作为另一个世界的代表闯入其中的，尽管我或许比其他俄罗斯人更具有法国思维的特征。我对"真理联盟"的集会的兴趣已经消失，但我从那里获取了不少东西。

* * * *

我与法国人的交往还有另外一种方式。例如，《精神》杂志的圈子，加·马塞尔的哲学集会。《精神》杂志和它的圈子所显露的倾向最与我接近。法国青年中，这个派别对我的感激很多，这是它的代表不止一次表露的。第一次集会我就参加了，在这个会上决定了杂志的创办。回忆在 И 的住宅召开，И 是左派天主教

徒，后来成了议员和社会党成员。这是一个年轻人的创举。杂志的撰稿人几乎都是年轻人，只是偶尔有老一辈人的文章（马塞尔、我和其他人)。令我感到惊喜的是，在杂志的创办会上，年轻人要求在杂志上捍卫人和人性。我想，或许最后将以对人和人性的反动告终，那时将引发我真正的反抗。《精神》不应该成为专门的天主教的杂志，它应该联合左派天主教徒、新教徒，和不属于确定的宗教的唯灵论的人。《精神》的主要创始人和主编是莫尼埃，一个非常积极的人，在社会态度上很左的天主教徒。《精神》运动的核心仍然是天主教的。

但是，杂志很少讨论纯粹的宗教和哲学问题，它较多地讨论社会、政治问题，部分地涉及艺术问题。杂志的创刊号上刊登了我的文章《共产主义的真理和谎言》，这篇文章在相当程度上标示了对共产主义的态度。杂志充满了从精神角度留着的社会纲领。它办得有点儿枯燥。但是，年轻人中的这个派别是我最为支持的。《精神》的年轻人对人格主义颇有好感，我是人格主义的激进代表。他们捍卫人格主义的社会投射，这种人格主义接近普鲁东的、而非马克思的社会主义。这种观点被称之为共产式的人格主义。

不过，除了杂志以外，还组织了一些小组，小组按照研究问题来划分，其中有哲学小组，有马克思主义小组，有从各个角度制定大纲的小组。在最初几年，我相当积极地参加了这些小组的活动。参加活动的人数众多。《精神》运动博得了很大的支持。但它局限在知识阶层，社会辐射面很小，没有广泛的影响。在法国和欧洲发生的一切正朝着违背《精神》的意愿方向推进，正在引向灾难。恶的意志比善的意志更为强有力。可以这么认为，邪恶使人们成为天才。我在自己整个一生的经历中，看到了恶的意志这种强大的力量，在恶之中的这种前进。第二次世界大战的灾难发生之前的岁月里，法国有很多有意思的年轻人的派别，他们

持有的真理，要多于在其他国家的狂热运动中所显示的真理。可是，这些派别却给人软弱无力的感觉。

我知道，当时的法国青年有很多支持我的人。我有一定的影响力。天主教徒中有很多人读过我的著作《精神与自由》(〈Esprit et liberte〉)，他们对该书的共鸣要多于对托马斯主义著作的共鸣。但我清楚地知道，社会的、政治的和文化的类似影响的结果只能是缓慢的。我感到在我和最接近我的法国青年之间存在着显著的差别。我的思想更为激进，我的世界观更具冲突性和二律背反性，我的基督教更具有末世论特征。但是，这些年，所有的有思想和有理想的法国青年都觉得自己是革命的，是仇视资产阶级—资本主义世界的。最右倾的年轻人，例如，《战斗》圈子，也喜欢自称是革命的。这个词成了时髦。

我发现，有些人不喜欢外国的、俄国的思想家的影响。法国人不喜欢这种情况。需要重复我多次说过的话，对我评价很高的并不是我认为最主要的和最属于我的东西。我发生影响的并不是我的最主要的思想。我的关于非创造的自由、关于上帝需要人的创造、关于客体化、关于个性的最高地位及其与世界秩序和社会的冲突的思想，把他们吓坏了，没有得到很好的理解。对我怀有好感的人，竭力隐瞒这些思想，为的是不加大和我的分歧。通常我发现，朋友们要比敌人更少关注我思想的主要东西。我在一个德国天主教修士的一篇文章中发现了对我的思想的最深刻的理解。而他属于我理念的敌对派别。有时，让我感到苦恼的是，支持我的思想的人却属于我不支持的派别。传统的“右倾”和“左倾”范畴对我不太适合。

同样，必须回忆在加·马塞尔那里的哲学集会，这可能是巴黎唯一的长期坚持下来的哲学聚会。前来参加这些在私人住宅里举行的集会的有很多人。出席者不仅有法国人，还有外国人：德国人、俄罗斯人、西班牙人。有很多哲学青年。或许，这是法国

唯一讨论现象学和存在主义哲学的地方。经常出席的人有胡塞尔、舍勒、海德格尔和雅斯贝尔斯。那里没有法国文化的封闭性，有很多精辟的思想得以发表。但主题是随意性的，思想的阐述不以最主要的问题为中心。争论也没有固定的秩序。在这里，正如在其他任何地方，我发现，法国思维关注的是细枝末节，它的精致要超过它的深度。我试图以自己的介入将争论引向最后的、终极的问题，我想不出其他的方式，但无法决定会议思维的方向，这只留下了我个人的特点。在较少精致文化的俄罗斯圈子里，讨论经常是本质性的，更多地涉及最主要的和最需要彻底解决的问题。

加·马塞尔开始对我非常支持，可后来改变了态度，他在政治上极右，认为我是无政府主义者。在他的哲学集会上，不止一次触及到存在主义哲学的问题。马塞尔被认为是存在主义类型的哲学家。他比其他法国人更为了解德国哲学。他尤其赞赏雅斯贝尔斯，写过一篇关于他的大文章。我对雅斯贝尔斯评价也很高，但我不认为他是在尼采、克尔凯郭尔那样的存在主义哲学家意义上的存在主义哲学家。我也不认为归入存在主义类型的那些法国人是存在主义的真正代表。存在主义哲学首先是由认知主体本身的存在性决定的。存在主义类型的哲学家在认知的过程中不会客体化，并不使客体和主体对立起来。他的哲学是沉浸于存在奥秘的主体本身的表述。客体的存在主义认知是不可能的。客体意味着存在性的消失。这是雅斯贝尔斯本人说过的。

需要把作为逸出主体的封闭性的真正出口的超越性与客体化对立起来，后者不是真正的出口。但在哲学集会上，我在关于存在主义哲学的谈话中一直看到的是对存在性的客体化。这不是存在主义哲学，而是关于存在主义哲学的哲学。这些年，法国有过某种哲学运动，产生过一些有意思的哲学家。例如，列—桑、拉维里、瓦里。有过对实证主义长期猖獗的反动，显示出对形而上

学的推崇。那样的例子有，蒙太涅（Montaigne）出版社出版了一套《精神哲学丛书》，其中收有我的《关于存在的五个思考》。它的责编是拉维里和列—桑。但是，当哲学被引入哲学史，被引入科学哲学和社会学的时候，这一切显示的是哲学创造的长期衰落。他们没有足够的从事形而上学思维的勇气，在这方面远远弱于德国人。我几乎与同时代的所有法国哲学家都有私交，和他们的交谈有时是富于教益的，但这种交谈很罕见，因为他们经常绕过了最主要的东西。我终生都盼望着讨论最主要的问题，讨论克服了距离和条件的、标示出存在主义事件的终极问题的谈话。那样的谈话出现得太少、太少了。我自己和自己有过类似的交谈，但我不能打通隔阂，去迫使别人转向它。我本人也经常是受局限的，非常恪守规矩，做违背自己心愿的事情。与法国人作真正的亲近和交流是不可能的。

在西方结交的朋友中间还应该回忆的是富于魅力的利波，他是瑞士神学家，同时还是一个社会主义者。他完全溶入了俄罗斯人和俄罗斯，拥有一个出色的俄罗斯图书馆，请求别人叫他费多尔·伊万诺维奇，尽管他实际是一个“鬼子”。和他的交往是亲切的，没有虚礼俗套，他身上有俄罗斯式的放浪不羁。他是一个知识渊博，智商很高的人。他对俄罗斯思想的态度令人感动，他在卡尔·巴特和俄罗斯宗教哲学之间感到被撕裂的痛苦。他是我们全家的朋友，我怀着眷念回忆他。同样应该回忆的是鲍普牧师。我对他同样怀有眷念。

*　　*　　*　　*

与俄罗斯人交往的困难和与法国人交往的困难并不一样。如前所述，俄罗斯人是世界上最喜欢交往的民族。俄罗斯人没有虚礼俗套，没有规矩，他希望经常见到熟人，哪怕没有什么特别亲近的关系，他渴望倾诉肺腑，既想介入他人的生活，也愿意他人介入自己的生活。他愿意就理念问题作无休无止的争论。俄罗斯

人很难习惯西方的交往方式：通过电话和信函预约会晤。我仿佛还不曾说过，俄罗斯人特别喜欢建立个人的友谊。更准确地说，俄罗斯民族是一个公共性的民族。令人奇怪的是，不论俄罗斯人来到世界的任何角落（正如在侨民中间所发生的），他们都会联合起来，聚成团伙，形成俄罗斯的组织，安排集会。俄罗斯人不承认范畴、不承认不可逾越的界限，不承认明显的和刻意标示出来的公共生活的形式，不承认按照各种文化领域和专业划分的差异。每一个真正的俄罗斯人都对生活的意义感兴趣，都寻找和其他的意义探索者的交流。在俄罗斯圈子里很容易取得交流。

但与此相伴随的是，也存在着很大的缺陷。在俄罗斯圈子里，在俄罗斯的社团和集会中，我经常感到一股潜流，这是在西方圈子里没有发现的。俄罗斯人很容易触犯他人的个性，说一些令人不快的事，经常变得十分粗鲁，对每个人的隐秘缺乏尊重。俄罗斯人自尊心强，却经常触犯他人的自尊心，自己的自尊心也容易受到触犯。在谈论理念的时候，他们很容易转入人身攻击，与其说谈论的是你们的理念，不如说是在谈论你们和你们的缺点。俄罗斯人对思想本身的尊重不如西方人。他们容易从对你的思想的考察转向对你提出道德要求、对你提出视派别而定的神圣功绩和革命英雄主义的要求。

我在法国人（我最了解的西方人）中间看到的是另一种特征。从俄罗斯的角度来看，他们很难交往。灵魂之间的接近几乎是不可能的。法国人不是公共性的民族，他们不会进行相互之间的无休无止的交谈和争论。个人主义一词其实非常模糊，或许最适合的正是法国人。法国人的庄园是用高高的、完全封闭的院墙环绕起来，上面还写着“小心恶狗”（chien mechant）。在交际中有很多繁文缛节，虚伪的客套和殷勤。法国人喜欢说恭维话，很难分辨他们的真实感觉。他们完全没有俄罗斯人的直率。他们有很强的智性和感性，但不够真诚和坦率。就近些年来法国长篇小

说而论，这一点也很明显，里面没有感情，出现的主要是色情(sensualite)。但也有一些俄罗斯人缺乏的好品质。他们尊重他人的个性，不希望介入其内心生活，不会显得很粗鲁，在维护自己的个体性和他人的个体性之间划分出一定的距离。他们还尊重思想，不会从分析你的思想转向分析你的个性，像在俄罗斯人那里常见的那样。法国人比俄罗斯人更谦虚、更少自负，这跟他们较高的文化有关。

俄罗斯人一直认为自己是对周围人的道德裁判者。俄罗斯人很容易感到自己是一个罪人。在地球上所有民族中，它是最倾向于忏悔的。这是一个典型特点。但和这种美德相反的是，它最习惯于去指责他人的道德品性。在俄罗斯思想中间，道德的因素要远远高于智性的因素。客体化的唯理智论是西方人所固有的，它遏止了他们对另一种生活的进入。俄罗斯式的交往最主要的特点是，它可以更容易地开始谈论主要的和本质的东西。

我一生都在渴望与他人举行有意义的会晤，渴望真正的交流，渴望灵魂的接触。在自己的著作中，我有意识地不谈我生活最内在的交流。但是，我对他人的寻找、对灵魂交流的寻找，在大部分情况下是失败了。在灵魂的最深处，我是一个俄罗斯人，但外表上有一些法国式的东西。前已陈述，我的性格是隐藏的，存在着心灵的羞怯。我很会掩饰自己的个性，非常恪守礼节。我不能忍受不拘礼貌的亲昵。在跟人的接触中，我经常是跨前一步，又退后两步。我结交朋友的能力很弱。交往的问题一直使我痛苦不堪。我是一个喜欢交流的人，但在交往中有困难。对我来说，在大庭广众之下发言，总是要比面对面地交流更轻松。我一直为灵魂的封闭性和不可渗透性而感到苦恼。我不太会打碎这种不可渗透性，不能将冰块溶化，不能克服虚礼客套。有时，我希望敞开心扉谈论最主要的问题，突然又被距离感所控制，我的掩饰意识又占了上风，我又变得像法国人一样拘泥于虚礼之中。当

谈话涉及宗教主题时，我的羞怯，尤其是羞怯妨碍着我正常地表述。

从童年时代起，我与女性的交往要比与男性的交往更为容易。我对思想冲突和决裂的偏好，妨碍着我建立友谊。至于我是宽容还是不宽容，形成了对立的意见。我已经解释过，两种意见都没错。这取决于我的意识在当时向哪个方向倾斜。我很少去指责他人，非常宽容。但我经常指责自己，根本不会认为我在道德上比其他人更好。但是，当我觉得思想变得与道德斗争联系在一起的时候，在我身上就出现了思想的不宽容。我不能容忍自由的敌人。我清楚地意识到，人的天性是狡猾的和矛盾的，对自由的敌人的仇视可能转化为对他人的自由的破坏。思想的纷争妨碍着我与他人的交往。我丧失了交往的愉快、爱的愉快，因为思想的激动要比感情的激动更为强烈。我一直感到奇怪的是，男性世界和女性世界，甚至在出现真正的爱情和隐秘的交往的时候，相互之间都是封闭和不可渗透的。甚至在男人和女人使用同一种语言的时候，他们在表述的词语中间置放的涵义是不同的。痛苦的经历使我相信，人们一般是很难相互理解的，很难听懂相互之间所说的东西。对我们来说，另一个人的个性几乎是一个不可勘破的秘密。爱情是对这一秘密的勘破，但秘密隐藏到更深的地方去了。不过，或许，就应该这样。

交往问题是克服孤独的问题。有意思的是，和信念一致的人的交往也不能克服孤独，有时还会增加痛苦。我在巴黎生活了二十多年。这段时间，巴黎成了俄罗斯文化的中心。当时，在巴黎，住着一些和我过去有联系的人，有的甚至还有很近的关系。但我和这些过去的熟人没有什么来往，甚至几乎没见过面。联系最多的是和一些新结识的人。很长时间，我没有见过梅烈日科夫斯基。梅烈日科夫斯基写过很粗暴的文章攻击我。和司徒卢威也中止了会晤，他也写过文章尖厉地抨击我。我几乎再也没有遇见

过卡尔塔舍夫，我们在政治上背道而驰。我同样没见过扎依采夫和穆拉托夫。我和布尔加科夫没有什么裂痕，但我们也很少见面，见面也大多是在事务性的会议上。我担心，如果我们经常见面，分歧就会越来越大。在老关系中，与舍斯托夫保持和巩固了友谊。我和他有过最有意义的交谈。

但是，也出现了一些新的友好关系。最有意思的是与修女玛丽亚的相遇，她后来牺牲于德国的集中营里。我和这些人有着社会思想的一致。通常，在我们家里聚会，讨论关于精神秩序的主题和与他们有关的社会性问题。人们一般可以发现，我们相处得非常融洽、非常舒畅。但创造舒畅的不是我，而是我的朋友们。在流亡的岁月里，我们每天傍晚大声朗读。一般是丽季雅朗读，她朗读得非常出色；后来则由冉尼雅朗读。我们重新阅读了几乎所有的俄罗斯文学作品，这给我们带来了很大的乐趣。我们也同样阅读了古希腊的悲剧、莎士比亚、塞万提斯、歌德、狄更斯、巴尔扎克、司汤达、普鲁斯特和其他人的作品。在大声阅读中，我尤其深切地体会到体现俄罗斯自然力的俄罗斯文学的独特性和特殊的魅力。当你将俄罗斯人与西方人相比较的时候，他们的非决定性、非理性、缺乏界限概念，面向无限性的敞开性、幻想性，这些特征会让你大为惊讶。可以从契诃夫的短篇小说中的每一个主人公身上看到这一点。固定在确定的地方和职业上的西方人，拥有的灵魂形态是凝固了的。在十九世纪的俄罗斯人身上有着某种荒谬的东西，但也存在着不可限制的可能性。

在我一生中，有过很多次与他人的奇怪的通信。这些通信对象主要是女性，而且经常是我从来没见过面的。在巴黎时期，有一个离奇的女人连续十年给我写信，我不知道她的真实姓名，总共见过她三次。这是一个非常聪明、天赋很高、十分独特的女人，但有点接近疯狂。另一次来自国外的通信则带有沉重的性质。这是一个特殊交流的世界。

我发现，某些俄罗斯人对我的态度不真诚。他们向我表现了比实际上更多的思想一致和对我的关爱。在不同意的情况下，很多人避免和我争论。这部分地可以解释的是，我在争论中很尖刻、很粗暴，但并不仅止于此。最悲哀的是与B·И交往的经历。他是一个天赋很高的人，我和他进行过有意思的交谈。B·И经常到我们家来，是我们全家的朋友，向我表示爱心，拥吻我，自称是我的追随者，但后来，他突然在敌视我的报纸上发表文章攻击我。他一百八十度大转弯，暴露了狰狞的面目。很多地方可以表明，这是一颗极端反复无常、病态的灵魂。这是一个非常不幸的人，他不能实现自己的才华。过去，我曾经相当维护他，在很多地方原谅他。

但是，也有另外一些人，表面上和我思想一致，实际上，在生活的基本价值观上与我有很大分歧。通常，人们责备我，说我“向左转”。我觉得，这种指责是臆造的，它没有确切的内容。在对待侨民中占统治地位的社会意见的特点保持“左倾”，是一种最起码的姿态；那种占统治地位的意见是那样丑陋。但我希望在本质上作点解释。我所称的“左派”的意见是：它确认人的最高价值，每一个人、潜在的个性，让那些集体的、超个性的现实性（国家、民族、经济势力，等等）服从于人。我所称的“右派”的意见是：它使人（具有喜怒哀乐的活生生的存在）服从（实际上是役使他）国家和它的强力的集体现实性、民族和民族财富、教会的外在的专横的宗教性，等等。我把人性和建立在人性原则上的社会组织称作“左派”。我把否定或削弱人性和建立在非人性的集体现实性、接受传统力量的社会组织称作“右派”。人应该是神学中心的，应该按照上帝的元素组织自己，上帝的元素中有人的形象；社会则应该是人类中心的，应该按照人性的元素组织自己。社会中的神学中心论会派生出否定自由的神权统治。在极权主义的国家，正重复着这样的谎言。我的这些思想是与时代

悖异的非现时代的，而现时代正站在否定人性的旗帜下，甚至陶醉于非人性之中。我也不愿意成为现时代的，认为现时代是可耻的。被黑格尔神化了的时代精神，一直包含着欺骗和邪恶的因素。因为时代在某种涵义上就是欺骗和邪恶。时间在人之中，而不是人在时代之中。

我已经说过由国外东正教所引发的痛苦感觉，这种感觉在我生活在西方多年以后仍然没有消失。当莫斯科大牧首的教会和以叶夫洛金为首的国外教会发生冲突的时候，我毫不犹豫地附和莫斯科大牧首教会，并写了一篇措词激烈的文章《俄罗斯教会的哀号》。这为我制造了一的系列冲突。我认为歪曲和适应某些糟糕的人类利益的基督教概念赢得了胜利。我处在不断的痛苦冲突中。对我而言，这种冲突在与费多托夫事件中达到了特别尖锐的程度。他们从他发表在《新俄罗斯》上的一些文章看到了“左派”倾向，因此，而想把他开除出神学学院。官方东正教一向以“右派”自居。官方教会的平庸、丑陋和奴性嘴脸，早就伤害了我。根据费多托夫事件，我在《路》上发表了一篇尖锐的文章《在东正教中是否存在良知的自由?》，这篇文章使我卷入了与神学学院教授们的纷争之中，并且给《路》制造了很多麻烦。这是很多其他的插曲之一。我一直都以战斗的姿态捍卫精神的自由，在这一点上决不妥协。我感到可笑的是，被公众意见吓坏了的侨民社会在寻找我的罪行时，显得很勇敢。它的前提是，对我而言，侨民的社会意见哪怕只具有再小的意义，那也毕竟是某种社会意见。可是，我一生都鄙视所有的社会意见，将它看作无，而反对它的斗争并不是以出自我的任何作用力为前提的。易卜生的戏剧《人民公敌》中斯多克芒医生的台词一直给我以灵感：“最强有力的人，就是那站在生活道路上承受孤独的人。”

我一直对所有的流派和思想体系，尤其是对极权主义的东西，有很大的敏感，具有深入其中的能力。我能够敏感地深入托

尔斯泰主义、佛教、康德主义、马克思主义、尼采主义、施蒂纳主义、托马斯主义、德国神秘主义、宗教正统派、存在主义哲学，但我无法与它们融合，我始终是我自己。

* * * *

当我流亡到西方以后，正赶上欧洲知识界中反对浪漫主义和否定十九世纪的思潮占据上风。古典主义、客观主义对感情生活的敌视、组织性和秩序、人对权威因素的服从，鼓舞着西欧的知识分子。他们最害怕的是精神的无政府主义和社会的无政府主义。与此相联系的是，社会处在一种流动的状态。在这种气氛下，最值得注意的情况是，天主教中的托马斯主义、新教中的巴特主义、艺术中对古典主义的向往、到处寻找客观秩序、厌恶制造无序的主体性。十九世纪要对这种无序负责，它是可诅咒的。对浪漫主义的反动尤其体现在法国，这种反动很早就已经开始。浪漫主义被认为是革命的起源。反对浪漫主义最具战斗性的是莫拉斯，尽管他本人曾经是君主专制和古典主义时代的浪漫主义者。拉塞尔关于法国浪漫主义的著作也值得注意，这本书的观点不太公正，风格也令人讨厌。塞列尔的所有著作也是如此，他到处都能看到浪漫主义，把他所不喜欢的东西都称作浪漫主义。托马斯主义者也反对浪漫主义。卢梭被认为是欧洲浪漫主义的源头。一切不幸都由他引起。

但是，没有比浪漫主义一词更难确定的了。我努力深入领会对浪漫主义的反动的特征，尽管我厌恶这种反动。结果，我得出了这样的结论：对浪漫主义的反动，实际上是对人性的事物的反动、对人的亢奋和人性的反动。浪漫主义给人的精神生活以亢奋，它确立、揭示和发展人的亢奋天性。我不是很喜欢卢梭。我一直觉得，他的著作很枯燥，他的思想也没有敏锐和力度。我同样不认为，他是欧洲浪漫主义的主要源头。但是，卢梭在欧洲人的历史上建立过很大的功绩，正如浪漫主义一样，——他为人的

精神生活的展开，为新的感受力的出现，作过很多贡献。人的“自然”的真理可以反抗文明和社会中的非真理。

在卢梭以后，在十九世纪的浪漫主义运动以后，出现了一些新人，他们具有更复杂，更自由的展开的精神生活。人挣脱了对客体化秩序的顺从，体现出他的主体世界的丰富性。与此相应的是，在十九世纪的欧洲，长篇小说得到了异乎寻常的发展，音乐也呈出了繁荣的趋势。向浪漫主义之前的客体化秩序回归，意味着对人的灵魂的可怕的施暴。在欧洲人命运中的浪漫主义意味着在客体化和主体化之间的断裂。这是一条必由之路。真正的新世界只有在主体的深处才能创造出来。另一条道路只能是暴力的反动，是虚幻的客体化秩序的制造。对我而言，这是与自由有关的命题。我一直准备捍卫浪漫主义，但我不认为自己是精确和典型意义上的浪漫主义者。

还需要论述一下二十世纪和十九世纪断裂的问题。一般来说，对人、人类社会、飞逝的时间而言，否定前一个世纪、否定上一代人，是很典型的事情。时间是不可靠的，是忘恩负义的，是卑鄙无耻的。但是，倘若我们尝试着谈一下“客体化”呢，二十世纪初仍然属于十九世纪。然而，第一次世界大战之后的时间开始了，出现了一些新的流派，反对十九世纪本身。可令人奇怪的是，直到那时，这些流派仍然依靠十九世纪的思想过活，并没有任何自己独特的思想诞生。这是一段平庸的时间。对十九世纪的反对依靠什么思想过活呢？它凭藉的是梅斯特尔、黑格尔、圣西门、孔德、马克思、瓦格纳、尼采、克尔凯郭尔、卡莱尔、古比诺、达尔文这些人的思想。国家主义、共产主义、种族主义、强力意志、物竞天择、反个人主义、社会的等级组织——所有这些思想都是由十九世纪的思想家提出并发展起来的。

可是，正如通常所做的那样，二十世纪将这些思想歪曲和庸俗化了。尤其可悲的是尼采身后的命运。十九世纪正如每个世

纪，要比现代的革命者和反动派所认为的更为复杂。十八世纪也同样如此，它不仅仅是理性主义启蒙和百科全书派的世纪，而且也是神智学和神秘主义派别，圣一马丁、斯威登堡和其他人的世纪。在有着许多局限和充满幻想的十九世纪，人性的理念被提了出来；有人反对，也有人赞同。对二十世纪的氛围来说，有着启示气质的人，如陀思妥耶夫斯基、克尔凯郭尔（尼采是另一种类型），起着巨大的作用。在流亡西方期间，在第二次世界大战爆发之后，我尤其强烈地感觉到这一点。我重新阅读了赫尔岑的作品，沉思他在西方的命运。我比赫尔岑体验了更大的灾难。他那个时代的事件跟今天相比，显得微不足道。在1848年革命之后，赫尔岑在西方感到很失望。我同样有理由、甚至有更大的理由感到失望。我从民主世纪的丑陋那里受到的伤害并不比列昂季耶夫更少，我思念美，它在那如此不公正的过去尚且还要更多一些。

可是，我的失望要比赫尔岑带有更为深刻的特征，那么，慰藉也应该更为深刻。失望不仅与欧洲的命运有关，而且与全人类和全世界有关。慰藉，或许并不与俄罗斯的庄稼汉联系在一起，像赫尔岑一样，而是与上帝之国即将来临的福音联系在一起，与对另一个世界、另一种存在的秩序（它应该意味着此岸世界的彻底改造）的信仰联系在一起。俄罗斯和俄罗斯人民由于自己的末世论特征，可以在其中起很大的作用。不过，这是一项自由的事业，而不是必然的事业。赫尔岑离开尼古拉一世的俄国的奴役，到西方寻找自由；但他在那里没有找到真正的自由。我们在西方品尝到一些自由。但这个有着非常不完善的自由的世界正在终结，它在西方已经不再存在，世界越来越受到宗教大法官的役使。决不能与对人和人民的奴役相妥协。所有这一切对基督教来说都是可怕的，而对不想依靠凯撒王国的基督教来说就更为可怕。

* * * *

近些年，我们的物质状况有了一点变化，我得到了一笔遗产，尽管很微薄。我成了克拉玛尔带有花园的陈列馆的主人。在流亡生涯中，我第一次拥有了私人财产，住进了自己的住宅，尽管我依然贫穷，入不敷出。诚然，我很早就得到了我父亲在波兰留给我的遗产：铁矿，但我拥有的只是被波兰政府取消了的长子继承权。我从来没有实际拥有过这些财产，没有从中拿到过一个子儿，拥有的只有支出而已。使我们成为陈列馆的主人的财产，是我从一位死去的朋友那里得到的。这位朋友叫弗洛伦斯，出生于英国，嫁给了一个富有的法国人。她是一个非常独特和很有意思的人，十分美丽，性格坚强，是一个虔信圣经的新教徒。对在生活中实现福音书基督教的需求使她痛苦不堪。丽季雅和她有深厚的友谊。有一段时间，我们家有一个研究圣经的小组，她在其中起着主要作用。她对我的记挂使我们的生活轻松不少。

对物质财富，我一直有一种奇怪的态度。在流亡期间，我一直没怎么过苦日子，但经常受穷；有时，甚至不知道几个月后如何活下去。但是，一直都有出路。我从来没有进行过物质的安排。可我具有十分富有的贵族的心理，尽管物质上很匮乏，处于极度困难的境地。或许，人们据此认为我是一个富裕的人，甚至在我相当窘迫的时候。我非常珍视我那窗口开向花园的书房和我的图书室。我对财产的兴趣仅仅在于它能体现出独立性，而且，这也是相对的。我一直觉得这个世界上的一切都是易朽的和转瞬即逝的。我现在经历的一切又让我回想起苏维埃俄罗斯的最初岁月。在富足、优裕和自由的法国，充斥着票证、排队、空荡荡的商店、物品的短缺、生活的艰辛、明天的飘渺不定。有一次，一位与我关系不错的公爵家的仆人说道：“我们的地球摇晃起来了”，我早就感到它“摇晃起来了”。但是，坐在家中体会要比在异国他乡更轻松一些和更惬意一些。我似乎从来不曾像处在如今

欧洲的历史上最具灾难性时刻这般，在外表上生活得平静而安逸，与世隔绝，沉溺于形而上学的问题。可是，并不知道明天将会怎样。

我不属于那种特别留恋过去的人。但我知道过去的美之魅力。它的秘密何在呢？关于过去的记忆是一种创造的、改造的记忆，它进行选择，它不进行消极地复制。过去的美不是经验的往昔的美，这是真正的、改造过的过去的美，它出自现在。过去的事物或许并不知道美。遗址的美不是过去的美，它的美是现在的，在遗址的过去中所没有的美，这是不久前建造的、带有全新特征的城堡、宫殿、寺庙和引水渠。一切都是如此。所有在自己的古老性中的古老、美丽的事物都是现在的，在过去之中并不存在这种古老性。过去的事物根本不是古老，而是年轻，这是某种角度的现在的古老。

时间是最伟大的形而上的奥秘，它是纯粹的悖论。因此，描述过去是如此困难；因此，在与过去的关系中的诚实性是一个复杂的命题。人的记忆是一个最伟大的形而上的奥秘。当我回忆过去的时候，我自觉地完成沉思和改造的创造行为。我的著作的根基就在于此。这首先是沉思的著作。我深刻体验的、不在我的记忆中的过去的美，完全不是消极性，它同样是创造的积极性，真正的生活是创造，这是我喜爱的唯一的生活。我不能消极地接受美，我在创造的接受中、在回忆中、在想象中创造它。没有创造的激情，就不可能挣脱世界沉溺于其间的小市民王国。

我的终极哲学　信仰的自白
末世论的世界　时间与永恒

生活在巴黎克拉玛尔的岁月是哲学创造的鼎盛时期。我撰写了一系列自认为是最有意义的哲学著作。我完成了《自由精神的哲学》(法语译成更恰切的《自由之精魂》)、《论人的使命·悖论伦理学的尝试》、《精神与现实·神人的精神性基石》、《论人的奴役与自由·人格主义哲学的体验》，我的新书《末世论形而上学的体验·创造与客体化》、《神性的和人性的生存辩证法》。我还撰写了另外一种类型的著作《人在现代世界中的命运》，它比《新的中世纪》和《俄罗斯共产主义的起源和意义》更好地表达了我的历史哲学，还有《俄罗斯的理念》。这些著作比我以前的著作更好地表达了我的哲学世界观。在早期著作中，我如今喜爱的只是《创造的意义》和《历史的意义》。在这一时期的著作中，我以为《论人的使命》和《论人的奴役和自由》具有特殊的重要性。我的一些基本思想在这两本书中得到了最充分的表述。后一本书相当极端，但它恰好符合我的思想的极端性和我精神类型的尖锐冲突。最能体现我的形而上学的是《末世论形而上学的尝试》一书。

但是，实际上，我所写的著作没有一种能让我自己满意，没有一部能完整地表述了我的思想。如前所述，我不属于自我崇拜的那类作者。思想必须被郑重地说出，人应该完成这一行为，但

是"思想一经说出就是谎"在某种意义上是正确的。希望毫不走样地表达自我是很难做到的。写作使我感到愉快，我的思想自然要采取语词的形式。但是，在创造的激情、最初的直觉和客观的成品之间总存在着悲剧性的不协调。我不能彻底认识自身。虽然如此，我最近十五年所写的著作，毕竟成功地使自己的哲学思想得到了较为清晰的表述，在术语上也较为清楚和连贯。对我而言，在这些表述的背后仍隐藏着某些新的直觉。我的哲学世界观最大程度地集中了起来，其中的各个部分互有联系，或更确切些说，不存在什么各个部分；但与此同时，它在起源上是直觉的，在表达上是箴言式的。我不能按其他方式进行思考。我一般是别无选择的，我并没拥有几种可能性。同时，必须指出，我的世界观是多侧面的，正由于这种多侧面性，人们指责我存在着许多矛盾。在我的哲学中，存在着许多矛盾，它们是由其自身的存在所决定的，不能够、也不应该被抹除。

我的哲学意识之深化将我引向了"主体化"的理念，我以为这是自己的基石，而人们对它却不太理解。我不太信仰所谓的"客体"世界、自然和历史的世界的坚固性和可靠性。并不存在客体的现实性，这不过是意识的幻象，存在的只是由某个精神的意向所产生的现实之客体化。客体化的世界不是真正的现实世界，这不过是可能起变化的真正的现实世界的一种状态。客体是主体的产物。唯有主体才是生存的，唯有在主体中现实才能彰显。这根本不是主观唯心主义，像人们按照陈腐的分类法所确认的那样。按照狄尔泰的分类法——自然主义，主观唯心主义，自由唯心主义——我的思想应属于自由唯心主义。世界真实地存在于非客体化的主体之中。在哲学史上起过一定作用的"存在"范畴，始于古希腊，它是主体思想的结果。借用康德的术语，可以说，存在是一种先验的幻想。原初的生活不同于这个"存在"(精气)。原初的生活是创造的活动、主体、精神，而不是自然，

不是客体。客体性是对精神的奴役，是断裂和隔绝的产物，它敌视主体、个性和精神生存。所以，认识依赖于精神共性的水准。这是认识社会学的一个重要思想，人们对它却很少注意。科学认识客体化的世界。并给人以掌握“自然”的可能性。客体化的恶，亦即必然性、异化和无个性，这些并不存在于科学之中，也不是科学的产物。“客观”的科学不仅是人所需要，它也反映着在堕落的世界中的逻各斯。客体性、客体化的产物就是堕落。人所认识的那个外在现实是由他自己派生的，是主体的被奴役所派生的。

在我看来，“主体”并不意味着我所认识的事物，不是认识的对象，而是在生存领域中的某种相互关系。在这些年对我的哲学世界观的最后修正中，我越来越欣赏科学和批判哲学的思想，愈益反感那种与神秘主义不相协调的伪神秘主义的情绪。如今，我比马克思主义的青年时期更高地评价实证论的科学。我尤其赞赏历史科学。但我本人不是一个实证论学者，而是一个存在论哲学家、哲学史专家、伦理学家。我的实践性与哲学史相关，它激发了人们的讽刺态度。我同意人们称我为形而上学者，但避免被人称为本体论者，因为我认为，存在的概念是可疑的。存在只是概念，而不是生存。存在的现实性是宾语的现实性，它意味着“某物”存在着，而不是“什么”存在着。我的哲学不属于本体论哲学，不属于巴曼尼德、柏拉图、亚里士多德、普罗提诺、阿维纳、斯宾诺莎、莱布尼兹、黑格尔、谢林、弗·索洛维约夫那一类型的哲学，尽管这并不妨碍我高度评价这所有的哲学家。我最为反对的是整个自然主义的形而上学，它把思想运行的进程客体化和实在化，并且向外抛出，把它们当作“客体现实”来接受，再将它们当作实体范畴的精神，将精神自然化。我的哲学是精神的哲学。精神对我而言，就是自由、创造行动、个性和爱的沟通。我确信自由高于存在。存在是第二位的，被决定的，是必

然性，是客体。或许，邓斯·司各特的思想，更多的是康德和雅·波墨，以及部分的梅·德·皮朗的思想，当然，还有作为形而上学者的陀思妥耶夫斯基，都被我认为是自己的思想，自己的自由哲学的先驱者。东正教徒、天主教徒，自认为是正统的新教徒，大肆抨击我的非创生自由的理念，他们从中看到了非基督教的二元论，诺斯提主义、万能的上帝之局限。但我总有一个印象，人们并没理解我。对此的解释或许是，不仅由于人们对我注意不够，而且还由于我那悖异的、反常的、非理性的倾向，更确切地说，我倾向于将思想引向非理性。一切反对我的“二元论”的神学——形而上学的理论，实际上都是消除秘密的理性主义形式的本质，它们不正确地描述精神的体验，不想认识悲剧性、矛盾、非理性。传统的神学——形而上学理论无可避免地引向我最为反感的预先注定的理念。我并不信奉两个上帝的教义，我根本不是摩尼教徒。须知，摩尼教是不会像我这样珍视自由的。在上帝和描述我们的精神体验的非创生自由的对立界限之外，存在着先验的神性秘密。在这个秘密中，一切矛盾都被卸除，那里是一个难以解释、无以言状的神性世界。这是否定的神学认识的领域。

说起我的终极哲学，非创生自由和客体化的理念对我具有特殊的意义。非创生自由不仅解释了传统的哲学理论难以理解的恶之出现，而且还解释了前所未有的创造的新生事物的出现。非创生的自由是一个极端的概念，更确切些说，不是概念，而是象征，因为所谈论的非创生自由，完全是缘于它彻底的非理性。不可能以理性的概念来说明。客体化是世界堕落、奴役状态、必然性和世界置于其间的绝缘性的认识论诠释。客体化的世界从属于概念的理性认识，但客体化本身却具有非理性的根源。我似乎是第一个尝试着对原罪进行认识论的解释。伴随着非创生自由和客体化，我深化了自己的人格主义、个性之中心和最高意义的理念。在个性与一切非个性和追求超个性的事物的冲突中，在它与

世界和社会的冲突中，我毫不犹豫地站在个性的一边，这一点与传统的、旧的共相问题相关联，与实在论者和唯名论者的争论有关联。在马克斯·施蒂纳那里，在他的《唯一的和它的特殊性》中，存在着部分真理。但需要赋予其神秘主义——形而上学的意义。我不仅在哲学上，而且在伦理上、在生活上，断然反对概念的实在论。在此意义上，我是一名反柏拉图主义者，尽管在许多方面我都极为欣赏柏拉图。但我不是唯名论者，对彻底的唯名论者而言，不存在密不可分的个性之统一和它的永恒形象。倘若借用传统的术语，我更接近概念论者；我不否认共相的事物，但我认为，共相寓于殊相之中，而非凌驾其上。更主要的是，我以为实在论和唯名论的问题的提出就是一个错误。概念的实在论认为普遍的东西高于个体的东西，让个性服从普遍的近似现实，我以为这是人受奴役的根源。反对由客体化派生的“普遍的”统治，我觉得是正义的、神圣的，是深刻的基督教式抗击。基督教就是人格主义。我一生主要的精神挣扎与此相关。我是抗击客体化的“普遍的”统治的个性之代表。我生活的激情就在于此。需要彻底分清普遍的和共相的。我试图建立外在于“普遍的”对“个体的”逻辑本体论和伦理学的统治的哲学，但人们并不理解，对立产生了误解。或许，原因就在于，我弱于拓展自己的思想，没能进行清晰的论证。但我相信，哲学的一切基础都需要在我所阐明的意向上被重新审视。这不仅具有重要的社会影响，而且还有更重要的宗教和道德的影响。

把这种类型的哲学和实用主义哲学或生活哲学混淆起来，是错误的。迄今尚未在世上发生的人格主义革命，意味着要推翻客体化的统治，消灭自然的必然性，解放主体——个性，奔向另一个世界，奔向精神世界。已发生在世上的任何革命与这一场革命相比，都是微不足道的。我的终极哲学就是与我的个性体验有关的个性哲学。哲学认识的主体在此是存在论的。在此意义上，我

的哲学比海德格尔和雅斯贝尔斯的哲学更具存在主义色彩。我能够说，我具有原初自由的体验，与之相联系的有创造的新生事物、恶的体验，关于个性的体验和它与普遍的世界、客体化的世界的冲突，挣脱普遍的统治的体验，人道和同情的体验，关于哲学之唯一对象的人的体验。我试图建构关于人的神话，在关于人的体验中，尼采有着巨大的重要性。他有过激烈、奔放、痛苦的体验，以非同寻常的天才表达这一主题：倘若上帝不存在，倘若上帝被杀死了，崇高、英雄主义、迷狂，又如何有可能呢？被杀死的不仅是上帝，而且还有人，超人的可怖形象也就随之出现了。尼采的现象是关于人的命运之存在辩证法。对我而言，这有着巨大的意义。在尼采身上，我领略了末世论的主题。

* * * *

我具有强烈的末世论情感，世界的灾难和末日来临的情感。或许，这不仅与我的精神类型有关，而且与我的心理结构、与我极端的神经质、与我对不安的向往、与世界的不稳定意识、一切事物的不稳定意识、生活的不稳定意识有关，与我的弱点存在于其间的不容忍有关。我总把基督教理解为末世论，一切其他的理解都被我看成是歪曲了的、不适宜的。这一点与基督教的许多历史学专家相一致。自十九世纪末开始，自利奇尔学派的魏斯开始，关于上帝之国的福音之末世论理解已颇为流行。卢亚济从历史学家的角度捍卫了基督教的末世论解释。但我的末世论拥有形而上学的根源，而与历史无关。在这一点上，与我接近的是施维策尔，部分的布卢姆哈特和罗加兹。对我而言，末世论与我觉得脆弱的东西、人们所面临的死亡威胁、历史中的一切暂时的和悬搁于深渊之上的东西有关联。我在个人的生活中，甚至在各民族的历史生活中，一直具有期盼灾难来临的倾向，而我早已预感到一些历史性的灾难。在第一次世界大战爆发之前，在根本没有人料想到它的时候，我已确信，灾难性的时代正在来临。我清楚地

看到，在世间发生的不仅是反基督教，而且是反人道主义、人的形象的震裂。我只是在末世论基督教的前景中才领会到这一点。

我一般弱于意识到在时间中的漫长进程，发展的进程。我觉得一切都不是暂时的，而是终结的。这是我内心相当深刻的个体情感。我在末世论前景中看待历史。我总在进行哲学的沉思，仿佛世界末日正在来临，不存在时间的远景。在这方面，我是名副其实的俄罗斯思想家，陀思妥耶夫斯基之子。同时，需要指出，我从来都没有对启示寻有过特殊的喜爱，从来没有偏好过它的诠释。在启示录文献中，自雅努书开始，复仇的末世论使我感到十分疏远，它把人严格地分成善的和恶的，残酷地惩罚恶人和犯有过失的人。这种复仇末世论因素在雅努书中十分强烈，它也同样存在于基督教的启示录中，存在于圣奥古斯丁、加尔文和许多其他人那里。在宗教史上，施虐狂因素有很大的地位，它在基督教历史上也十分强烈。它也可以在赞美诗中被找到，并已进入正统的神学体系之中。唯有奥利岑完全摆脱了施虐狂的因素，为此他受到了正统的施虐狂代表们的审判。

基督教的人道主义确认，激发了许多基督教徒的真正愤怒。他们认为残酷性是正统的基本标志。再扯远一些，我认为，在福音书的语言本身之中就存在着人性的局限，那是神性的光明在人的黑暗中，在人的残酷性中的碎裂。残酷的末世论因素并不起源于耶稣基督，它是被那些本性与其一致的人们强加给耶稣基督的。救赎的审判理论是人的夹杂物。我信奉精神的宗教，并坚定地站在这一立场上。在历史的启示中，精神被人的局限性所遮蔽着，社会麻醉剂在这一启示上烙有印迹。基督教是另一个世界、精神的世界之启示，它与这个世界的法则格格不入。所以，末世论的基督教在面对迎合世界、被世界所奴役的历史基督教时，持一种革命的态度。禁欲的基督教是迎合这个世界的基督教的反面。我所持守的末世论是特别的，需要作大量的诠释。它与僧侣

一禁欲的末世论很少有共同之处，而且在许多方面是相抵触的。僧侣—禁欲主义是向这个世界的妥协，它的末世论是消极顺从的。我信奉的是改造这个世界的积极创造的末世论。我在《精神与现实》和《论人的奴役与自由》中充分论述过这一点。我持守的是一种特别的末世论认识论。末世论意指着将意识的悲剧加以象征客体化。终结是客体化的终结，是向自由王国的主体性的过渡。但是，末世论情感本身与关于死亡的问题紧密联结在一起。

如前所述，我从来都不能苟安于某种易朽的和暂时的东西，总是渴望着永恒，唯有永恒的东西在我眼里才是有价值的。我痛苦地体验时间的分离和空间的隔绝。关于不朽和永生的问题，对我而言是一个基本的宗教问题。我从来都不能理解那些能将这一问题的解决排除在外，从而思考自己的生活前景的人们。再没有什么东西会比与人的进化和下一代的幸福联系起来的慰藉更可怜的了。提供给个性的这种世界和谐的慰藉，总是会激发我内心的愤恨。在这方面，我最为接近陀思妥耶夫斯基，准备不仅站在伊凡·卡拉玛佐夫一边，而且站在地下室人的一边。在人不幸的命运中，任何“普遍的”存在都不可能安慰“个体的”存在。唯有当进化不仅为下一代，而且为我而完成，它才能被接受。我从来都没有在自己的死亡面前感到过特别的恐惧，我很少考虑它。我不属于那些被死亡的恐惧攫获的人，例如，托尔斯泰。最让我感到痛苦的是他人、亲邻的死亡。但我觉得，战胜死亡是生命的基本问题。我认为，死亡比诞生更是一个深刻的事件。对生命而言，它是根本的、形而上的。我回想起罗扎诺夫关于生的宗教和死的宗教的矛盾，我以自己的声音对抗罗扎诺夫。信奉死的宗教（他认为基督教就是那样的）意味着信奉生的宗教，战胜了死的永生之宗教。倘若设想有一种永恒的生活、神性的生活，而你并不在其中，也没有你所爱的人，你在其中消失了；那么，这种完善的生活就没有了任何意义。意义应该与我的命运相提并论。对

我而言，被客体化的意义已失去了意义。意义只能存在于主体性之中，在客体性之中存在的是对意义的嘲弄。令人惊讶的是，人们竟然如此轻易地驯服于强加给他们的意义；实际上这是一种与他们的不可重复的个体命运毫无关系的意义。

世界和谐，世界理性的庆典，进化，所有集体——国家、民族、社会的利益和幸福，都是要人服从或他自己服从的偶像！啊，我多么痛恨这种奴役！永恒的命运问题摆在了所有人、所有生命的面前，它的一切客体化都是谎言。倘若没有上帝，亦即没有自由的最高领域，永恒的和真正的生命的最高领域，不去摆脱世界的必然性；那么，就不能够珍视这个世界和其中的易朽生命。沉思自我，我得出这么一个结论：我要去推动抗击客体化，抗击意义的客体化、生与死的客体化、宗教和价值的客体化的斗争。我在地狱的客体化和把地狱当作进入神性的世界秩序的入口的解释中，看到了极端的谎言的邪恶。

基督战胜了死亡。这一胜利是在主体之中，也即在真正的原初生活和原初现实之中达成的。这一胜利的客体化是向意识的中间层次的公开适应。一切客体化都是将我们的范畴和概念运用于神的秘密。客体化具有社会的特征，携有社会麻醉剂的痕迹。我们的范畴并不能适用于上帝。但是，它们却被如此热忱、如此勉强地使用着，上帝这个神圣的字眼也被恬不知耻地滥用着。啊，上帝完全、完全不像人们所设想的那样！但是，我根本不满足关于灵魂不朽的纯粹精致的理论，诸如共相的理念因素的不朽理论。这些理论否弃死亡的悲剧，但并不指向具体的、整体的个性。唯有基督教的理解指向整个的人，指向个性的形象。在古希腊人那里，永生的是神祇，人是必死的。永生的价值起初被认为是英雄、半人半神、超人所具有的。但这意味着，唯有超人、神祇，而不是人，才可能永生。饶有意味的是，尼采又重新返回到了古希腊的意识，在他那里，永生的不是人，人命中注定要消

逝，永生的是新神，超人，尽管至今尚未出现。而查拉图士特拉最喜欢的是永恒。尼采的辩证法反对人，尽管他深切地体验过人的命运。对人而言，对人身上的人性而言，不朽和永生是可能的吗？在柏拉图主义中，没有人性的永生、在《斐多篇》中，与其说永生的是个体的灵魂，不如说是普遍的灵魂。在德国唯心主义中也同样如此。

唯有基督教才真正确认人的永生，人身上的人性因素的永生，除却外加的易朽的罪孽和邪恶。基督教的唯一性存于它彻底的人格主义之中。人的灵魂比世界的王国更高贵，个性的命运先于一切。这样的人格主义尚未存在，例如，各种神学理论，把个性分解成宇宙的因素，它的重新组合已是另一个性。但是，基督教并不否弃死亡的悲剧，它承认，人经历着整体个性的分裂。这根本不是关于死亡的进化论乐观主义的看法。我否弃单维的重现，也即灵魂单一地重现在尘世这一维度上；因为我从中看到了它与整体个性的理念之矛盾。但我认可多维的重现，在另一种精神维度中的重现，它是精神维度中的前存在。人的终极命运是不能由尘世间这短暂的生命来决定的。在传播的基督教末世论中存在着恐怖的一面。在此我靠近了一个远远大于死亡的主题。永远毁灭和永恒的地狱的主题——这是人的意识中可能出现的问题中最令人痛苦的问题。我认为这恰恰是最重要的。倘若允许永恒的地狱痛苦存在，那么，我整个的精神与道德生活便失去了一切意义和一切价值，因为它将在恐怖的标志下度过。真理不可能在恐怖的标志下得到揭示。那些自以为是选民，把自己看成公正的审判官的人总让我感到惊讶不已。我从不认为自己是那样的选民，更多地认为自己是被审判的罪人。我在《论人的使命》一书的最后一章中阐述过关于这一主题的最本质的思想；我认为，这一章或许是我所写著作中最为重要的部分。尼·洛斯基对它的评价甚高。我不想简单地重复这些思想。我只想说，这些思想全部出自

我经历的体验。

传统的神学理论所设想的地狱的整个客体化和建构地狱的本体论尝试，激发了我最大的对抗。我在其中看到人的古老的施虐本能的教条化。人有一种地狱痛苦的真正体验，但这仅是人的中途和人置身于恶劣的时间之中，他无力进入永恒，后者才是唯一具有神性的。永恒地狱的存在是对上帝的存在的最强大的颠覆，是无神的最大证据。在这个时间和这个世界中的恶、痛苦和地狱，揭示的是这个世界的不足和非终极性，以及另一个世界和上帝的存在之必不可少。在这个世界上，倘若没有痛苦，人们就会以为这个世界是终极的，就会满足于它。但是，痛苦仅仅是人的中途，它引向另一个世界，超验的世界。陀思妥耶夫斯基甚至以为，痛苦是意识产生的唯一原因。意识确实与痛苦有关。尼采在胜利之中，在并非期盼奖赏的胜利之中，看到了英雄主义。人的道路便是如此，意识的痛苦道路便是如此。凭藉自己先于思想的直接感受，我毫不怀疑永生。死对我而言，比“非我”的消失，比“我”的消失，是更为痛苦的碎裂、分离、离群索居的经历（“上帝，上帝，为什么你撇下我一个！”）。但它解决不了个性的命运问题。对我而言，这一切都与时间的基本哲学问题有关，关于此点我在《我与客体世界》中有最充分的阐述。时间的命题，时间的悖论，筑基于历史的末世论哲学。我坚信，上帝的审判根本不同于人的审判。这是被审判者的审判，这是出于世界的幻影引起的黑暗和被世界改造之后的恐惧。

*　　　*　　　*　　　*

我对历史哲学总有一种特殊的兴趣，甚至常有人称我为历史哲学家。在这方面，我属于永远是历史哲学的俄罗斯思想的传统。我被历史的主题浸渍着，我阅读了大量历史的书籍，但我在阅读历史书籍时总体验到道德的痛苦，直到我认为历史是有罪的。在历史中，一切都不会成功，与此同时，历史又是有意义

的。但历史的意义在它的限域以外，以它的终结为前提。历史之所以有意义，是因为它会结束。没有终结的历史是毫无意义的。无限的进步是无意义的。所以，真正的历史哲学是末世论的历史哲学，它把历史的进程放在终极的世界中来理解。其中存在着预言的因素。存在着个性的末世化，个性的启示录，也存在着历史的末世论，历史的启示录。我总是认为，这两种末世论是密不可分地联结在一起的。历史的命运和历史的终结渗透于我的命运和我的终结。在这里，我看到最深刻的形而上学命题。存在着历史、历史进程和个性、个体的命运的悲剧性冲突。这种冲突感是我的基本感觉。我属于那种抗击历史进程的人，因为这一进程残害个性，不注重个性，并不为个性而发生。历史应该终结，因为在它的限域以内难以解决个性的问题。历史主题的一个侧面便是如此，但还存在着它的另一侧面。我领略的不仅是个性与历史的悲剧性冲突，我还体验过作为我的个体命运的历史，我内在地把握了整个世界、整个人类、整个文化。整个世界历史都和我一起发生，我是一个小宇宙。因此，我有一种双重的历史感——历史异化和敌视我；历史是我的历史，和我联结在一起的历史。我想，这也就是末世论的双重性。历史是精神的外化、客体化，历史也是精神的内在命运之因素。精神的外化是精神的内在命运。精神仿佛从自我之中异化出来。历史的终结就是这种外化和客体化的终结，是朝向内在的回归。

但是，我们把历史的终结本身客体化了，并在历史的时间之内来设想这个终结。这也就是给启示录的诠释造成最大的困难的时间之悖论。在历史时间之中不可能沉思历史的终结，它只能在历史时间的另一面去设想。历史的终结不是历史事件。时间的终结不是在时间之中的事件。世界的终结不在未来发生，未来不过是我们碎裂的时间之一部分。世界的终结是时间的终结。时间将不再存在。时间是世界堕落的标志。世界的终结是对宇宙和历史

时间的克服，对客体化时间的克服：它发生于生存时间之中。终结永远近在咫尺，我们一直体验着它的震动。在我们的生活和历史的生活的重大灾难的时刻，在战争和革命之中，在创造的迷狂之中，我们竭力奔向终结，而且奔向死亡的临界点。在我们的个体生活和历史生活的终结之间，并不存在历史的时间，没有数字的计量度。这是完全不同的生存秩序。在此，我们遇到了曾同样出现在康德的二律背反之中的秩序问题。世界与历史的终结不可能发生于未来，也即不发生于我们的时间之中。与此同时，世界与历史的终结不可能仅仅是彼岸的，不可能完全在历史的那一面，它既在这一面，又在那一面。对我们的思想而言，它是应消除的矛盾，但思想本身消除不了它。不具精神整体性的思想，拥有客体化和外化的潜在趋向，这就派生出矛盾，制造出悖论了。终结的客体化是不可克服的矛盾。只有当终结进入生存的主体性之中，它才能被克服。所以，“这个”世界和“另一个”世界的本体论矛盾，“人间”和“阴间”的生活的本体论矛盾是虚假的。“另一个”世界是我们向另一个方式的进入，向另一种生存之质的进入。“另一个”世界是我们的生存之澄明和改造，是对我们的时间之堕落的战胜。一旦人们掌握了进化的必然性、进化的规律，那么，人的创造行为之虚假的客体化也就被完成了。在这种客体化内，自由隐没在必然性之中，必然的历史进步的法则并不存在，这一法则是与人的自由相悖异的，它以虚假的客体目的论为前提。唯有在客体化的时间之中才能设想必然的进步。

人的创造自由存于生存的维度。但是，认为历史是必然的退步也是错误的，悲观主义和乐观主义同样是决定论的形式，同样对立于自由。历史不是沿循直线上升的进步，也不是退步，而是悲剧性的斗争，善与恶都在其中生长着，各种矛盾都在其中显露。恰恰因为如此，它正走向终结。恰恰因为如此，历史要走出历史的时间，转入生存的时间，对堕落的时间之战胜就是作为出

自永恒，进入时间的能量的记忆之战胜。但是，记忆同样具有僵化和客体化的可能。那时，记忆就不再是改造的力量，而变成了消极的力量。我们的生存是由矛盾构成的。我永远是一个最强烈地感受着矛盾的人。末世论是矛盾的，末世论的思想越出了同一律控制着的领域。最紧张的思想总是感人的，浸润着先验的情感，不服从同一律的原则。我以为，关于时间的思想是深刻地矛盾的。未来很容易就变成过去，过去也很容易变成未来。对我而言，时间永远是一种真正的病症。我过于疾速地想克服时间，凭藉此点使它服从自己。我疯狂地疾奔终结，不是奔向死——终结，而是永恒——终结，奔向超越的时间。我总是向往另一个，陌生的"这个"。我觉得那陌生的并不陌生，而是自己的。

进化论者和文化论者不喜欢末世论意识是基于，它引向消极性，引向对伟大的历史任务的否定。但这只适于在僧侣禁欲主义中，或者在弗·索洛维约夫的《反基督徒的故事》和康·列昂季耶夫那里表达出来的末世论意识。需要说明的是，在大部分情况下，启示录的情绪接纳的是颓废的消极性和创造任务的否定的形式。我与弗·索洛维约夫所置放的生活终结的这种情绪总有点格格不入，我认为需要与之进行斗争。当人们体验着濒死的状态，他们的情感、眷恋和兴趣所维系着的历史时代行将结束的时候，他们就会轻率地将它解释为世界的终结之降临。衰弱、沮丧和恐惧便是这种意识形态的基础。但是，从沮丧和恐惧的状态中不可能有任何正面的东西产生。在此与我接近的不是弗·索洛维约夫和康·列昂季耶夫，而是尼·费多罗夫。我觉得，他那与人的积极性和对死的战胜相联系的意识是基督教历史上最崇高的意识。我认为，尼·费多罗夫的哲学是完全不能令人满意的，它带有自然主义的印痕。但他的道德意识都异乎寻常地崇高。尼·费多罗夫的天才在于，他或许是第一个尝试对启示录作积极的诠释和承认世界的终结依赖于人的积极性。启示录的预言是假设的，而不是

命中注定的；而正在基督教的"共同事业"的途中的人类，可以避免世界的毁灭、可怖的审判和永恒的判决。尼·弗多罗夫浸润着普世拯救的激情，在这一点上他远远高于在复仇中看到自己的正统性的复仇基督徒。

我在《创造的意义》一书中，以完全不同于尼·费多罗夫的方式阐述过关于启示录的创造性理解的思想。基督的第二次降临在力量和荣誉上都依赖于人的创造活动。人负责准备第二次降临的使命，他应该积极地去迎接基督。在恐惧和沮丧中消极地等待可怕的末日来临，不可能为基督的第二次降临作好准备——它准备的是可怕的末日审判。把上帝和神人——基督理解为法官和惩戒者，只不过是人的状态、人的黑暗和局限的反映，而不是关于上帝和神人的真理。向真正的创造状态的过渡才能解脱这种贬损人的状态。不允许把启示录理解为天命。历史的终结，世界的终结不是命中注定的。终结是神人的事业，它不能脱离人的自由而完成，它是人负有使命的"共同事业"。所以，我维护创造—积极的末世论。从过去的历史基督教向属于未来的末世论基督教的过渡，意味着并非返回消极性，而是返回积极性，并非返回恐惧，而是返回果敢。消极的和沮丧的启示录情绪属于旧的历史基督教，而不是新的末世论基督教。但在历史的当下，基督教置身于两个时代的间歇之中，或许可以藉此来解释它未能起到所应起的作用之原因。历史的基督教已经僵冷，变得不可忍受地平淡，迎合着日常性、小市民的生活。人们依然期盼着出自天堂之火的迸发。但这种迸发缺少了我们人的火焰。

需要创造——积极地理解末世论。我走得如此之远，以致于坚信生存着的唯有末世论道德。仇恨、残忍和自私肆虐其中的这个世界的终结有赖于一切道德的行为，爱、仁慈和牺牲的行为。必然性、惰性和禁锢性肆虐其中的这个世界的终结，新的世界，"另一个"世界的显现，有赖于一切创造的行为。人一直在实现

着末世论特征的行动，结束这个世界，超越它而进入另一个世界。他在直觉的瞬间中结束这个世界，在创造的认识中结束它。这个创造性的终结总是意味着对外化、客体化和向外抛出的战胜。上帝是解放、澄明和改造的力量，而不是惩罚、报复和施暴的力量。但是，惩罚、报复和奴役是人和世界的黑暗之内的产物。因此，终结具有双重性。末日审判和毁灭是脱离上帝和基督的道路的终结，是黑暗和奴役的终结。但是，另一个、上帝的终结是自由的事业，而非天命。命定的只是恶。而启示录便描述了恶的命定性。创造自由所导向的终结依然是隐秘和遮蔽的。世界正在被引向毁灭，这个世界的法则便是如此，但这并不意味着人和真正的上帝世界的毁灭，后者是为自由和天赐的道路而存在的。但是，末世论的情感和意识都说明，中间的人类王国，大多数的文化王国，正在开始瓦解和终结。这激发了许多人绝望的悲哀。存在着对文化的末日审判，对历史的末日审判，对人的、唯有人的内在道路的根除。向着神人或神兽的道路的过渡正在显露。人沉溺其中的偶像崇拜和鬼神迷信，把控制人的鬼神力量引入了生活，而这是不能加以幼稚的实在论思考的。野兽正从无底的深渊走出来。这是强烈的启示录形象。那将是国家、统治、总表现为兽性控制的人对人的控制的最后一个形象。

但是，上帝之国的来临取决于人的自由、人的创造积极性。野兽的形象将被重新推入无底的深渊。它将被重新锻造成时间，而不是永恒。但这只野兽不是个体的存在，而是集体的存在。末世论意识同样指谓的是由历史向元历史的过渡。历史在被置于宇宙时间的历史时间中发生。元历史则植根于生存的时间，而穿越历史的时间。在历史中可能出现越来越接近无历史特征的事件，这仿佛将是历史奇迹的时代。有两个出口向永恒敞开：经由瞬间的个体出口和经由历史和世界的终结的历史出口。在瞬间里达到的永恒停留于永久，“永恒的东西”长久地停留着，但我们本身

却自永恒的瞬间跌落，重新进入时间。地狱是死后退出永恒而进入死亡的时间，但这退出是暂时的，而非永恒的。我一直都在沉思这个问题。我持守上帝最终将战胜地狱的力量的终极信仰，相信上帝的奥秘，相信作为超越整个世界的范畴的秘密的上帝。上帝最终战胜地狱的力量不可能划分出两个王国：上帝的王国和魔鬼的王国，获得拯救的王国和注定永世受苦的王国。它只能是一个统一的王国。对世界和人的审判是此岸的，而非彼岸的。基督教的末世论迎合这个世界的范畴，迎合这个世界和历史的时间，它并不隐入另一世界，我的信仰便是如此。近年来，我大量阅读了关于圣经批判、犹太教和基督教的科学史的书刊。这种纯粹的批判提出了一个相当严肃和深刻的宗教形而上学的命题。我的信仰不可能固定于随风摇摆的历史时间之可疑的现象。许多人在这种不稳定的立场上失去了整个的信仰。元历史的启示在历史中燃亮，但它不是历史的启示。在历史启示中有许多过于人道的东西。我曾经高度评价，至今也仍高度评价俄罗斯的宗教思想：它克服了把基督教当作审判的解释，而将基督教理解为神人的宗教、自由的宗教、爱、仁慈和特别人道的宗教；它比西方思想更多地体现了末世论的意识，先天注定的地狱理念的异化性，对普世拯救的探索和对上帝之国和它的真理的探索。

* * * *

我毫不怀疑上帝的存在，我的痛苦并不在此。人不可能杀死上帝。但是，我经常感到上帝在离开世界，上帝对人和世界的遗弃，上帝对我本人的遗弃。上帝对人的社会和文化的遗弃是我不得不生活于其间的时代之基本的体验。我们生活于天命占据上风的时代。我思考过许多方式来抗击好战的无神论、抵御它的诱惑。我深信，常见的传统的为基督教教义辩护的办法只不过是对无神论的支持，为无神论提供论据。维护无神论的信仰是困难的，维护上帝在当世的天意的理论也是困难的。这种理论完全不

同意有恶的存在和它在世界生活中异乎寻常的胜利，不同意人遭受过于沉重的苦难。实际上，这一关于天意的理论正在转为恶的确认。需要彻底拒绝那些理性主义的理念，即上帝是世界的主宰，倘若运用认识论的术语，他统治着自然世界，统治着现象世界。在这个必然性、碎裂性和奴役性的世界中，在这个没有摆脱天命控制的堕落世界中，主宰者不是上帝，而是魔鬼。上帝主宰的是自由王国，而非必然王国，是精神，而非被决定的自然。不能够自然主义地和物理主义地理解天意的理念，只能精神地和道德地理解它。天意的理念只能在个体的命运中才被体会到。而那时，无神论的主要论据就崩塌了，它实质上反对自然主义的、客体化的神学和目的论。对启示所作的自然主义的、客体化的解释是这样被接受的。

启示在精神之中完成，它是精神的。在客体化的自然和历史的维度中，它不过是符号象征。我的精神体验是内在的，其中没有客体化和异化。我内心的上帝比自我更为深刻（圣奥古斯丁）。但我的精神体验是向着先验的超越。上帝是超验的，也是内在的，而不是对上帝的超验性之异化——客体化的体验。我仍保留着区分宗教中公开的和隐秘的事物的差别之意义。接受总具有双重性的启示是逐步的，它取决于意识的结构。我在福音书本身之中看到了公开的和隐秘的事物的差别。折磨着我的福音书矛盾是一个基本矛盾，它针对基督理论的精神本身，而不是某种次要的东西。基督的所有理论都浸润着爱、仁慈、宽容一切、无限的人道，这是尘世间前所未知的。基督教是爱和自由的宗教。福音书是关于上帝之国降临的福音。基督保护收税人和罪人，揭示了法利赛人，这些法则的热心探索者的自律性。他并不向那个有罪的妇人抛投石块。他把人置于安息日之上。他把所有受苦受累的人召集到自己面前，为的是减轻他们的负担。在我并不认为自己是一名基督徒的时候，这已令我无限地感动。

基督来到世间，不是为了审判，而是为了拯救，拯救所有人。但是，倘若你将布道辞的精神和整个福音书的精神与寓言作一比较，就会发现，在寓言中，通常是主人对那些没有履行他的意志的人们进行严厉的处置，把他们送进充满哭喊和尖叫的火焰地狱。在寓言中存在的是残忍和无情，许多正统的地狱维护者便是以此为支撑点的。十九世纪普通的人道者不会再象寓言中的主人那样，残酷地对待不会给自己灯盏添油的智力尚未成熟的少女。须知，主人就是上帝。这一点总让我反感。这是一个是否可以把基督教理解为恐惧和恫吓的宗教的问题。但是，如今的人们已经体验了太多的世界之恐怖，很容易信奉恐惧和恐怖的宗教。需要记住的是，寓言面向的是那个时代的普通人民，面向对无私地爱上帝和神性的事物所知甚少的中等人，它们在有限的空间和时间之中显露着。寓言是公开的，其中有着基督的教诲，是更高地折射在依然晦暗的人的意识之中的声音。大众还不理解另一种语言，能理解的只是少数人。在福音书的许多地方，基督的形象和他的教诲只是透过一层模糊的玻璃而显现的。但透过模糊的玻璃的显现是公开的显现。基督的真实形象要高于被人的领悟自然力所贬损的、折射在模糊的玻璃上的福音书中的形象。没有恐惧的因素，没有惩戒的威胁，普通人就不可能接受启示。源自远古的恐惧是人主要的情感波动。它推动着历史。

纯粹的精神性和纯粹的人性是人难以趋达的。在普通人看来，纯粹的人性是异在的、遥远的和难以企及的。纯粹的人性是神性的，是对上帝的期盼。基督教的本质和它最伟大的新气象就是上帝的人性之敞开、神人性，对上帝和人之间的鸿沟的征服。这一关于神人性的真理隐藏在教义之约定的和符号化的形式背后。在基督教中，甚至福音书中与这永恒的神人性相抵触的东西都是公开的，是相对于外在地使用的，教化的，迎合堕落的人之属性的。但是，迎合于一个时代的教育，对另一个时代来说，可

能是不适合的和有害的。一旦宗教中由残酷的惩罚带来的恐吓和威胁的因素只对好战的无神论发生影响的时候，人类就进入了成熟阶段，倘若说早先的地狱理念支持着教会的话，那么，现在它作为专横的理念，正在疏远着教会，妨碍着它返回其中。审判的宗教更不适合人，人饱经了世界的磨难。审判整个儿向着凯撒王国过渡。凯撒能够出色地使人们畏惧他。我的宗教情感和意识也不能接纳福音书的这些因素，它们携有审判、惩罚的特征，以地狱来威胁人们。

我每天都在为地狱的苦难而祈祷，认为这些苦难不是永恒的，它们仅为我的宗教生活而存在。维护上帝的主要论据依然敞开在人本身、在人的途中。在人的世界上，有过无知、圣徒、殉道者、英雄、有过神秘直觉的人，有过无私地歪曲真理而服务于正义的人，有过创造了真正的美和自己十分美丽的人，有过赋有伟大的热忱和强烈的精神的人。最后，在世间出现了一个最高的等级制度，唯一的最高等级就是为了真理而走上十字架。这一切不是证明，而是展示最高的、神性的世界的存在，彰显上帝。神学和形而上学的概念游戏已让我感到厌倦，我只相信上帝和神性世界之存在的精神体验的证明。我对神学教义的纷争有一种真正的厌恶。当我阅读世界宗教大会的历史时，我感到十分痛苦。人们对我说，我的信仰是哲学，而不是宗教。我是一名哲学家，也并不因我所写的被称做哲学的东西而轻视自己。我甚至认为，哲学形式谈论着羞耻心。在神学中经常出现的是无耻。但毕竟在这一章中所写的东西已越出了哲学的领域，成了信仰的坚持。我的哲学是由出自精神体验的信仰所决定的。对我而言，这一切都是由内在的精神体验所决定的。由我的信仰引出的一个实在的结论成了对我所处时代的呐喊：在世界历史最无人性的时代之一，最需要的是人性，需要捍卫人的形象，它同样是上帝的形象。为我们时代所滋养的关于人的低级观念不可能动摇我关于人的理念、

关于人的神性理念的崇高观念。我把生活当作精神的宗教神秘剧来检验。世界的整个生活、历史和整个生活都不过是这出精神的宗教神秘剧的片断，是这一神秘剧的向外投射和客体化。我常常地感到自己属于神秘主义的基督教教会。这一点更比我与在历史和社会世界中的外化了的教会之争执更为强烈。

生活和目标就是返回精神的宗教神秘剧。在这出神秘剧中，上帝诞生于人，人诞生于上帝。返回应该与创造的丰盈相伴随。但在永恒之中，不存在运动的向前和向后的差别。唯有神圣的精神的启示才可能是三位一体的上帝的终极性启示。冉尼雅正确地说过，精神探索的现代人，首先接受了外在的考验，然后去经受内在的精神考验。我深切地领略过这一点。精神的新时代，末世论时代的先驱者是忧郁的陀思妥耶夫斯基、尼采、克尔凯郭尔、波特莱尔、布鲁阿和与他们相似的人们。但是，精神时代的先驱者的处境是艰难的。

关于自我认知及其限域
自我鉴定

在“我”之中，认知的行为和认知的对象——是同一的。费希特对此有很好的理解。我的个性不是预备的现实，我创造自己的个性；当我认知自己时，我也就创造了个性，我首先是行为。希腊人在认知自己时看到了哲学的开端。在整个哲学思维的历史中，人们都关注自我认知，将它看作认知世界的途径。但是，自我认知究竟是怎么回事呢？这是那个唯一的、不可重复的、具体的人的自我认知吗？这是他的认知和关于他的认知吗？我想，这不是关于他的认知，而是一般关于人的认知。自我认知的主体是理智，普遍的理智，他的认知对象一般是人，一般是主体。普遍的认知普遍的，共相的认知共相的。认知自己的人本身逐渐变得模糊不清，在他身上只剩下一些普遍的特征，体现非普遍的特征消失了。

希腊哲学尽管提出了“认知自己”的口号，却追求统一的、共相的和不变的世界，排斥多样的和运动的结果。希腊哲学揭示了在普遍的、共相的事物标志下的理智，整个欧洲的哲学一直沿用着这种揭示。只是偶尔才出现向真正的自我认知的突进，例如：在圣奥古斯丁的《忏悔录》中，在帕斯卡、阿米艾尔、陀思妥耶夫斯基、克尔凯郭尔那里，在十九世纪和二十世纪极度狂喜的人们那里，才有主体—个体（针对压制它的客体化）。只有忏

忏悔录、日记、自传和回忆录的文学，才越过了这种客体性，向存在论的主体性突进。只是在十九世纪才得到完全发展的长篇小说，是人的自我认知的真正的道路；藉此，它拥有了哲学的意义。这首先需要论述的是陀思妥耶夫斯基，他的创作是真正的人类学和形而上学。

可是，当认知的主体将自己当成认知的对象时，就出现了被多次指明，并夸大了的困难。那个主体对自己的对象过分感兴趣，热情和偏袒地对待它，倾向于自我推崇，倾向于对那个经常令人痛恨的“我”加以理想化。对我来说，这本书将面临一个与真诚和坦率有关的问题，将面临关于自我认知的不可逾越的限域问题。在涉及作为被认知的我的关系中，客体化、异化、普遍吞噬个体的情况消失了；这是了不起的优点，它给出了希望；认知将是存在主义式的。进行认知的我本人——是存在主义的，这种存在性并非我的认知客体化了的对象。

但是，当我开始美化自己的时候，当我显示谦卑甚于高傲的时候，当我没有抵达终极、没有抵达真诚和直率的最深处的时候，每一次都会有客体化出现。在这些道路上，我塑造自己的形象，拔高的或贬低的形象，向外客体化的形象。我开始自我模仿，我开始喜欢自己模仿出来的形象。我制造了关于自己的神话。有时，我激发了对自己厌恶，憎恨我自己（lemoiesthaissable)。但是，我同样在对这个激发了对自己的厌恶的形象加以客体化和进行模仿。我本人完全不是演员，我不想、也不能扮演任何角色。我把这本书看作个人的存在主义哲学的体验，很希望自己在书中是真诚和直率的。可我完全不相信，我能一直很顺利。当我重新阅读本书时，我感到，它并没有达到我预想的那个样子。它的类型上显得可笑，在风格上显得不够统一。或许，我经常美化自己，为了别人将自己的形象客体化；甚至在我似乎数落自己的不好、贬低自己的时候，也是如此。

然而，我没有自我贬损的热情。我认为，这也是向外抛出的客体化，正如自我推崇一样。最大的真诚和直率在纯粹的主体性中，而不在客体性之中。尼采在《善恶的彼岸》中说道："我们还能描述什么？呜乎！永远是那些枯萎和腐烂的东西"。在我的思想和思想的语言表述之间存在着烦人的不对应。时间和记忆总是欺骗我们，我们对此甚至没有察觉。圣勃夫根据夏多布利昂的回忆录说道："在某种程度上，他用了写作时出现的情感，来替代他所叙述的那些实际体验的情感。"在此进行斗争是不可能的。人是一种不自觉地狡猾和不够坦率的存在，是错综复杂和难以理解的存在。我不是沉思寡言的人，而是谈锋甚健的人。但我经常回想起一首天才的诗歌，它最好地表达了一个痛苦的命题：

沉默吧，掩盖和秘藏
你的情感和你的幻想！
让它们在灵魂的深处
升起，而后降落。
……
心儿如何表白自己？
他人怎能明白你的心意？
谁能懂得你生活的真相？
思想一经说出就是谎。
……
你只能在自我中生活：
整个神秘—魔幻的世界
在你的灵魂中深深地隐匿……

十九世纪末和二十世纪初，人们认为，在对人的认知上，在对作家和他们写作的奥秘的理解上，取得了巨大的成功；他们发

现，人可能将自己隐匿在思想之中，表述与他实际上相反的东西。这个发现被过分夸大了，并几乎被当作一条规律：人在自己的思想和自己的创作中，总是会隐匿自己；因此，需要按照与他诉说的东西相反的角度去想象他。尼采、有着一连串化名的克尔凯郭尔、精神分析的长篇小说，尤其是心理分析学派，助长了这种理解。人不是他所表露的那样。舍斯托夫滥用了它，并且惯于此道。有了很多关于人的揭示，其中有对潜意识的揭示，人们尝试着从下面、而非从上面进行观察。基督教关于人的原罪说（一种容易变得十分抽象的理论）被具体化了，并获得了貌似科学的特点。马克思、尼采、弗洛伊德、海德格尔的理论，现代小说、战争和革命的恐怖，古老的残忍性的爆发和新的欺骗性的统治——这一切摧毁了关于人的崇高学说。

我仍然认为，最正确的是帕斯卡尔和陀思妥耶夫斯基，他们没有任何幻象，却揭示了作为双重性（卑鄙和崇高）存在的人。我对人有很多失望，看到了很多卑鄙、虚伪、邪恶、残忍、背叛；在与人的交往中，我体验了很多失望，而我自己也是这种失望的罪人。我不知道还有什么东西比为了迎合统治和强力而进行背叛的人和行为更让人痛苦的了。但我依然保持着对人的信仰、对上帝关于人的构想的信仰。对人的信仰，是对上帝和神性的事物的信仰的体现之一。所有的信仰，对真理的信仰、对意义的信仰、对价值的信仰、对崇高的信仰，都仅仅是对上帝的信仰。我可以非常真诚地说，对于时髦的心理分析的研究方法（这需要更宽泛地来理解弗洛伊德和心理分析）来说，我并不是一个合适的和有效的对象。尽管我的性格很内向，我从来都没有有意或无意地希望将自己隐匿在思想之中，描述与隐匿在深处的我相反的东西。在这本书中，当然保留了很多秘密，我甚至不打算去揭示它们。可这完全是自觉的，这是我自觉地划定的自我认知的界限。我不是为忏悔神父而写，也不为心理分析医生而写，或者为普通

人而写。我不希望在粗糙的状态下袒露自己，我袒露自己的目的是为了完成存在论哲学关于自己的认知行为，思考自己的精神道路。糟糕的仅仅是，我没有坚持始终如一的风格，写得有点驳杂和过分自由。

纪德写过两本关于自己的书，并且袒露自己：一本是艺术自传《倘若种子不死》和不久前问世的《日记》。显然，对纪德来说，真诚问题是基本的，他希望成为真诚的狂热追求者，他的荣誉问题（pointd' honneu）谈论的是最糟糕的、最丑陋的、最令人厌恶的东西。那么，他成功了吗？我想，并不完全成功。达到极限的真诚，可能转化为对丑陋和畸形自白的描述。这不是一种直接的真诚，而是反射的、分裂的真诚，不是“纯朴的”真诚，而是“感伤的”真诚。在每个人的潜意识暗箱里，在他低层次的“我”之中，都存在着丑陋的、畸形的、潜在犯罪的东西，但重要的是他高层次的、深刻的“我”与它的关系。尽管如此，纪德的《日记》还是对人的认知，尤其是对现代人的认知，提供了很多东西。

另一种情况是托尔斯泰——世界文学中最真诚的作家之一，他是一个伟大的热爱真理的人。但是，他的《忏悔录》很有意思，并不是对自己的罪孽的真正忏悔。他极度地夸大自己的罪孽，称自己是杀人犯、小偷、私通者，等等，但是，他在此谈论的是抽象的、人的一般极端罪孽，而不是谈论他具体的、甚至是最小的罪孽。他的《忏悔录》之所以有意思，是因为不是谈论现实的、具体、个人的罪孽，而是叙述探索真理的精神道路。歌德论述自己的尝试很有意思，他把那部书称之为《我生活中的诗与真》。卢梭的《忏悔录》尽管在揭示人的激情生活起着划时代的意义，却完全没有真诚的忏悔。他谈论关于自己的丑陋、糟糕的事情（在这方面纪德步其后尘），但他仍然认为自己就其天性而言是善良的、美好的，正如普通人一样，是自我满足的。

我的命题是另外的，真诚的问题以另一种形式出现在对待这个命题的态度中。我再重复一遍，这不是一本自白的书，而是一本沉思的书、认知生活的意义的书。有时，我在想，最好将我这本书称作《理想与现实》，因为，它们确定了我和我的生活的某种基本的东西，它确定了生活的基本冲突，确定了与世界的冲突，这是一种与巨大的想象力有关的状态，它是对另一个世界形象的激发。与此同时，它还讲述了想象力对于心灵的优势。我宁肯缩小，也不愿夸大我与社会世俗世界的决裂程度。我从童年时代起就反抗自然和社会的“等级”秩序，无论怎样都不能进入到这个秩序中去。我从来都不想、也不愿依附世界上任何东西。在所有情况下，很大的独立性就是这种性格的良好方面。我的存在的悖论在于，在此涵义上，我是非社会的和反社会的；在另一种涵义上，我是相当社会的，因为我追求社会的真理和正义，追求社会的解放，追求人与人之间的兄弟关系。

我属于十九世纪末和二十世纪初的那种类型的人，那一代不多的部分的人，这部分人的个性冲突，不可重复的个体性与共性和类性冲突，达到了异乎寻常的尖锐和紧张程度。在我所体验的冲突中，有某种个性的东西存在。特殊的地方在于，我不能被称作通常意义上的“个人主义者”，我经常批判“个人主义”。这个主题对我来说是基本的，它不仅是个性和社会冲撞的主题，而且是个性和世界和谐的冲突。不可重复的个体的命运不能被任何世界整体的事物所包容。陀思妥耶夫斯基对这个命题的提出具有巨大的意义，在这一点上，我是属于他的人，他的伊万·卡拉玛佐夫的衣钵传人，陀思妥耶夫斯基本人也是半个伊万。可我并不是不接受上帝，而是不接受上帝的世界。在这一点上，我在关于陀思妥耶夫斯基的著作中论述得不够。

在我生活的某个时刻，我同样非常乐于接纳易卜生，正是在这个命题上，他帮我找到了自己。在某些观点上，我比二十世纪

初俄罗斯的其他思想家更接近舍斯托夫，尽管我们之间存在着很大的分歧。我并不感到自己真正地和深层地是世界的公民、社会的、国家的公民、家庭的、职业和某种社团的、具有统一的命运的公民。我承认自己仅仅是自由王国的公民。在此我是不合时宜的人。我生活在这样的时代：敌视个性的激情、憎恨个体性的强力，希望使人服从普遍性的无限权力、服从集体现实、服从国家和服从民族的力量在其中占据着上风。现在，正如克尔凯郭尔和舍斯托夫爱说的那样，我比任何时候都感到自己更是一个跌出了普遍的和人人遵守的事物的控制的人。我从来不能苟同于在“左”的和“右”的社会化了的派别基础上的类别世界观。民族主义、国家主义、教权主义、家庭观念和独裁社会性——集体性、无所不包的共产主义或宇宙主义，同样地使这些派别受到鼓舞。

我觉得，类别世界一直是庸俗的，而我不知道有什么东西会比民族主义的世界观更庸俗的了。与不可重复的人的个性之命运相比，民族、国家、家庭、外在的教会仪式、社会性、社会集体、宇宙——在我看来，都是派生的、第二位的；甚至是虚幻的和罪恶的。我从来都不愿意成为任何事物的一部分。可与此同时，我又经常深刻地和痛苦地体验着个性的基本悖论。我努力不让个性隔绝，不让它将自己封闭起来，不去自我肯定，而要使它向宇宙深入，使它充满博大的内涵，使它和一切有所交流。我希望成为人按照自己的理念呈现的微观世界。当马克斯·施蒂纳说，整个世界是“唯一者”的，亦即我的“财产”，他的话是正确的。但他那与之相关的哲学完全是虚假的。施蒂纳的学说可以被看作在唯物主义时代的德国神秘主义理念的苍白的反映和蜕变。

整个世界应该是我的财产，那么，对我来说，任何东西都不应该是外在的、外置的、外倾的，一切应该在我之中。太阳应该在我之中。但现象的、经验的世界不是我的财产，它外倾地对待

我、外在地强迫我，我并不是应该成为的微观宇宙，太阳自外照耀着我。我的个性的界限意识，我更为强烈的个体意识，同时也是我在异化世界中的奴役意识，也是我与之反抗的意识。外倾的自然和社会不是我的财产。外在与它们的关系中，我的财产是部分的和微薄的。对自然规律和社会规律而言，我的个体性是难以察觉的，更遑论国家的规律了。只有当自然和社会成为我的财产，它们进入我的微观宇宙或作为微观宇宙进入我的时候，我才愿意服从它们，与它们溶合。我从对我来说外倾的“普遍”的、企图使人人遵守的规律中跌落出来。

我是一个反抗所有外倾的事物的人。这根本不是通常人们所称的个人主义，尽管表面上它体现为极端的个人主义。个人主义者不追求博大的内涵。由此，个性的矛盾就不存在了，而这种矛盾是我深刻地忍受过的，它与个性的存在本身有关，在个性和超个性的价值之间关系存在着悖论。与我的这个基本主题有关的是，我根本就没有等级感，从来不敬重任何等级职衔，也不会感到自己有什么等级职衔。我的性格中有天生的贵族主义，可我认为，这种贵族主义恰好是否定等级职衔和社会地位的。我一直在想，国家应该是平民的机构，而所谓的社会的贵族组织是平民的组织。等级感与服从于某个整体的归属感有关。在这个整体中，每个人都占有特殊的位置，而该位置又从属于其他的位置。这依然是那种被认为在个性之上的世界秩序和世界和谐的理念。

我并不同意那种认为我的价值和他人的价值是由整体的、普遍的秩序决定的看法。我想，要找到一个不仅没有等级秩序，而且与之尖锐对立的人是困难的。我从来都不会得出人们的关系由等级职衔决定的结论。倘若有人对我说，某某得到了什么社会地位的话，会令我产生反感。当我被看作房屋的主人、一家之主、杂志主编、宗教—哲学科学院的院长，等等；我根本无法忍受。我觉得，这个世界的所有等级职衔，都不过是面具、外衣而已，

我很乐意将它们扯下来。我一直认为，人真正的品质和价值是与他们的等级地位毫无关系的，甚至还是与之对立的。天才不在社会中占据任何地位，也没有什么等级职衔，例如先知和圣者。当上帝成为人的时候，他占据的是最低的社会地位。救世主应该走上十字架。

我不喜欢任何制服、任何勋章、任何在社会上使人尊重的标志。任何东西都不会令我肃然起敬。我不敬仰科学院的、社会的或革命的头衔，正如我不敬仰教会的国家的和保守党的头衔。在我的世界观中，有一种独特的悲观主义的无政府主义。等级制是一种客体化，它置身于乐观主义的集体主义之中，后者是所有人类社会所固有的。不过，为了上帝，你们应该清醒一下自己的历史记忆。你们的新世界是最古老的、自古就存在的世界。只有少数选民才具有个性意识、个体的良知。中层的人、中层的群众总是由集体性、由社会团体决定的，自初民时代起始就是如此。任何中间性都完全是集体的存在，尤其是社会化了的存在。全新的和实际上非过去的世界是，创造了人格主义现实的世界。但那样的革命是我们的世界的终结。

* * * *

在我的个人生活中，我从来没有感觉到等级秩序，尽管看到了预兆，并没有看到计划的实施。我从来没有在生活中苦心经营什么，也不追求达到什么目标。我一直觉得生活是非理性地构成的。我一直保留着对朋友莫特、蒙勃利松和利别尔曼的感激，感谢他们资助我的生活，尤其在我特别需要物质资助的时候，使我保持了对引导我生活的那个最高力量（在它受到最大威胁的时候）的崇敬。但在我的生活中没有存在过等级的和谐。我想，这部分地与我对被称之为现实的现实性的不完全信任有关。现实生活过于经常地让我想起与白昼的世界发生断裂的幻觉，有时甚至是恶梦般的幻觉。须知，按照我的直接感受、我的自觉世界观，

我不相信、也不承认“客体性”是真正的现实，原初的现实。客体性是客体化，亦即精神和主体的某个倾向的派生物。但是，在世界中的每一个等级秩序都是客体化，亦即精神从自身的堕落，是由主体完成的外倾。

主体和客体是相对的。客体性的奴役是由主体本身衍生的奴役。记得青年时代，我曾经得出一个结论，我较少注意“经验的现实”，对它了解很少。对很多东西不加关注的青年时代，并不具备观点的敏锐性。我不仅在好的涵义上，而且在坏的涵义上，都是一个“唯心主义者”。但这赋予了我自由感。自由根本不是认知了的必然性，像黑格尔和追随其后的马克思主义想象的那样，自由甚至更不愿意知道必然性。但是，“经验的现实”是必然性、局限和自由的丧失。后来，我相当注意经验的现实，有了对它的认识。更多的关注丰富了我。我产生了对重读旧书的兴趣。但我深刻地体会到了关注“现实”的痛楚。

存在着真正的和虚假的唯心主义，正如存在着真正的和虚假的现实主义一样，也存在着那样的现实主义，它不是对梦幻主体的虚幻世界的臣服的现实主义。世界的神秘性越来越少了。可是，真正的意识在于，秘密正向纵深推进。对那些秘密对于他们已经完全消失了的人来说，世界完全是平面的、二维的。最可怕的是那种时候，人们认为一切都是平面的和有限的，不存在深度和无限，没有秘密可言。这是非存在的沼泽。但是，深度、秘密和无限的感觉战胜了这些短暂的时刻。在童年时代，一切都是神秘的，房间里的黑暗角落也是神秘的。然后，神秘的领域便缩小了。客观世界，或更准确地说，客体化的世界，变得越来越缺乏神秘性了，甚至无限的星空也不再神秘。

但对不臣服于这种客体性的人来说，世界的神秘性并没有消失，它只是转入到另一个领域去了。那样一来，客体世界的神秘性的丧失本身就变得很神秘。而只有在主体世界中，才能破解这

个谜底。至于这个主体世界并不属于人的心理状态，像实证主义所认为的那样。伴随年龄的增长而增长的最痛苦的认知，是对自己的不满的增长、作为批判的增长。我的欧洲的甚至世界的名声(在许多人看来是荣誉，他们很迷恋这些东西)，人们的高度评价和尊重，不仅没有增加我的自负，而是更加相反，增加的我的自我批判和对自己的不满。为了了解人的灵魂的复杂性和狡猾性，需要补充说明：我这有点类似富人不必看重物质财富一样。可是，我毕竟不属于那类爱慕虚荣的人，我主要迷恋的不是这些。或许，骄傲和冷漠（坏的一面）与对独立性和自由的热爱（好的一面）起了很大作用。

这当然不意味着，我对待关于我的思想的评价完全冷漠，但我不十分看重自己的知名度，甚至从来都不觉得自己是一个声誉卓著的人。我决不会，也不想有自己是一个受人敬重的大人物的感觉。当我被看作大人物的时候，我觉得自己被冒犯、甚至被侮辱了。崇敬与我本身的性格不相符合。在崇敬之中存在着某种人人遵守的东西，在我身上很少有人人遵守的东西。我不是生活的导师，不是祖国的父亲，不是牧师，不是青年的领袖，不是，不是任何类似的角色。我继续把自己看作青年，甚至孩子；甚至通过镜子，我在自己衰老的面部特征背后看到了青年的面孔。这是我的永恒年龄。我依然像在青年时代那样，是个幻想家，是现实的敌人。我没有老年人的智慧，为它的不足而痛苦。我经常生病，体质虚弱，仍然敏感和容易冲动。精神的衰老是没有的，在精神之中只有永恒的青春。存在的只是肉体的衰老和那部分与肉体有关的灵魂的衰老。我也有老年的乖张，存在着对现实的易怒性，可我的思维却更敏捷了。对思维而言，一切都得到了更新。比较的可能性有了很大增大，这种比较不仅是来自人和事的印象，也来自关于书籍的印象。我依然认为，最主要的是达到激情和迷狂的状态，达到逸出日常性的迷狂状态，这是思想的迷狂、

感觉的迷狂。我一贯的目标不是和谐与秩序，而是激情与迷狂。世界不是思想，像那些献身于思想的哲学家所想象的那样。世界首先是，主要是激情和激情的辩证法。激情可能会被冷漠所替换。当利益和为生存而进行的斗争占据上风的时候，日常的现实就是这种冷漠。把思想和激情对立起来是错误的，思想也同样是激情。尼采的或陀思妥耶夫斯基的思想那样激动我们，就是因为那是激情。基督也想将天火带到人间来。不过，激情是与忧郁相伴随的。忧郁不仅是由那将我们推到永恒面前的死亡所激发，而且由将我们推向时间的生命所激发。

由于生命首先是运动，生命的基本问题就是变化的问题，自身的变化和周围的生命的变化问题。在运动和变化的联系中产生了重新评估。没有变化，主体就不存在；然而，没有忠实于主体自身的变化的不变性，主体也同样不存在。“一切变化的，永远存在，但变化的仅是它的形态”，康德在他的体验的第一辨护中说道。变化可以是改善、充实、上升，但也可能是变坏，甚至是背叛。全部的任务在于，要使变化不成为背叛，使个性在变化中一直忠实于自己。如此，我们就遭遇了人生一个最沉重现象——对人的失望。人们在考验中、在灾难中、在危险中有着最深的体会，它已经成了老生常谈的真理。由于我不得不生活在这个历史灾难和由它们派生的生活的恐怖时代，我也就成了人们的很多变化和转换的见证人。我不知道有什么东西比这更痛苦：许多名声很好的人后来的变化令人难以置信，他们在遭受灾难之后，改变自己，去适应新的条件。我在俄罗斯所经历的灾难中看到过这一点，我也从关于德国的事情中听说过这一点，而今，我在法国也看到了这一点。由于厌恶，我很难理解这一点，而这种厌恶正是我目前所体验到的既成现实和在现实中起主导作用的东西所引发的。但我也是它的反面的见证人，也有一些人，他们以自己在困难和危险之中的高尚令我感到惊讶。通常我并没有对他们有这样

的期待。最让我感到惊讶的是几位妇女，她们比一般的男子还更刻苦耐劳、更坚忍不拔。我变得比在青年时代对待妇女更好。

对我来说，孤独的反面一直是交往的问题。我总是期待着交往，却一直没有好好地实现过。在此，我又接触到了变化问题。有时，我交往的性格发生了变化，由于我的或其他人的变化，它甚至中断了交往。我的这种变化可能是改善、丰富，亦即所谓的“发展”。可由于个性的发展，也可能发生背叛。这里就存在着某种沉重的东西了。我把它看作遗忘，而遗忘的发生是由于意识的心不在焉。个性的丰富，它在广度和高度上的发展，可能派生出在人际交往中的贫弱，与过去有联系的人们的断裂。像歌德在《我生活中的诗与真》中所描述的罗曼史，我一直不能接受，觉得是一种侮辱。对他来说，他所经历的每一个罗曼史都是丰富，都有助于他的发展。那个有助于他发展的女人，被他遗忘了；可是，因为她发展过他，他保存了对她的感激的记忆。这样，人就变成了自我发展的手段，对他的关系不具备他自身的价值，正如这种关系对其他人也没有价值一样。在此，存在着某种完全反人格主义的东西。

在这本书中，我完全没有谈及与最大地丰富了我的生活有关的、最深刻的交往，而这是与它的戏剧性相伴随的。与那些高呼热爱生活的哲学家相比，我具有最深刻和最广泛的生活体验。我一下子就进入到生活的深处，比那些似乎一直在生活之外的哲学家有更多的体验。不过，谈论与我可爱的小猫莫莉和我的小狗（如今它们已经不在了）的交流，可能更轻松些。我不仅感到谈论这些更为轻松，正如前面所述，我一直觉得我与动物世界的交流更为轻松，那样，可以比较容易地让我一直受到压抑的抒情性得到体现。公开地谈论自己的隐秘感情，谈论文学，我一直觉得是不纯洁的、害羞的缺陷。我一直不能很好地掌握抒情的自然力，我跟音乐的联系要大于跟词语的联系。我激情的巨大高涨就

跟音乐有关。

我对音乐的态度是很奇怪的，我是一个音乐天赋不高的人，没有足够的音乐知识。我的听力不好，音乐记忆很差，演出中的音调常常从我这儿滑过去。我无法跟音乐家和音乐评论家进行关于音乐的谈话。不过，他们也未必能够欣赏音乐，因为他们过于忙碌地从事音乐评论和进行音乐演出。一般说来，评论家欣赏不了艺术，最能欣赏艺术的是就艺术而论的非专家和外行。因此，尽管我不具备音乐天赋，音乐却深深撼动了我的存在，克服了沮丧的心境。在这种情况下，我与其说是沉浸于音乐的自然力中，还不如说是在体验我的存在的创造激情，我仿佛进入了另一个世界。

但与此相联系的是我对音乐在人类文明中的作用的评论。这种作用有正面的，也有负面的。由于音乐，欧洲的资产阶级就可以花上二十法郎，毫不费劲地迅速进入天堂，然后又以同样快的速度返回，转入他们那些数不尽的卑鄙的勾当。当然，音乐本身是无罪的，它是无辜的。悲剧的和痛苦的贝多芬并不为欧洲资产阶级消闲的时光而创作。天才的创造激情通常是与人间的不幸生活有关的，和不被承认有关，它们走向上帝之国。但是，天才所留下来的创造行为很少被那些配得上的人们所享用。这就是艺术的悲剧，伟大创造者的悲剧。我看到的艺术意义在于，它将人们引向另一个、改变了的世界。当日常性得到艺术地变形之后，艺术就从日常性的压迫下解放了出来。我把那些就精神类型来说是享受和消遣艺术的资产阶级称作消费者，他们并不把艺术与改变世界和改变自己的生活联系起来。

还应该在自传中指出一个特殊之外，我不喜欢阅读现代二、三流作家的作品，我更愿意很多遍地重读伟大作家的作品，我无数次地重读过《战争与和平》，或者阅读历史小说和惊险小说。我对小说的评价与作者能否将我引入和周围冰冷的现实不同的、

自己的世界有关。我一直喜欢和小说中的主人公同呼吸、共命运。我喜欢电影艺术，因为它制造引导我走出现实的幻象，但我感到伤心的是，好电影是那么罕见。我特别爱好阅读十九世纪的俄罗斯文学，总是能从中获取某种裨益。在我与文学的关系中，我对很多东西有过重新评估。对我来说，十九世纪的俄罗斯文学是不变的和可爱的，我甚至对它有更高的评价。但在重读过程中，二十世纪的俄罗斯文学令我很失望，其中很少有能永久留存的东西，它与时间，与年代贴得过紧。

我同样喜欢重读西方作家的作品。我对狄更斯比以前更喜欢了。我始终不变地喜欢易卜生，我怀着热爱、激动重读他的作品，总能得到教益。我一直准备重读希腊的悲剧，塞万提斯、莎士比亚、歌德的作品，尽管并非他们的全部作品。但我特别不能喜欢但丁。我对普鲁斯特的评价很高，我正在重读他的作品。我也高度评价卡夫卡和亨利·米勒。我阅读了不少历史著作，尤其是一些历史活动家的传记。这对我作为一个历史哲学家来说很重要，是我的末世论思想的养料。我已说过音乐对于我的意义，它仿佛是对我身上的抒情性不足的弥补。不过，我想，我并不缺乏抒情的自然力，只是被压抑和遏制住了，被我的枯燥所掩盖了，它一直在寻找战胜枯燥的事物。

倘若有人问我，为什么我不是在特定的时刻，而是在生命的所有时刻感到痛苦不堪，我究竟被迫与什么作斗争；那么，我的回答就会是——与我的洁癖，我精神和肉体的洁癖，病态的和针对任何事物的洁癖。有时，我痛苦地对自己说，我一般有对生活和世界的洁癖。这是非常沉重的。我和它作斗争。我凭藉着创造的思想（这是最经常的）、阅读、写作进行斗争，利用禁欲的生活、对美的观察、进入到大自然、悲悯心来作斗争，当我重新转向洁癖的时候，我会因它而感到颤栗。它也同样针对我本人。我经常将眼睛、耳朵、鼻子等感官紧闭起来。对我来说，世界充满

了臭味。我那么强烈地热爱精神，因为它不会引发洁癖。我喜欢的不仅是精神，而且是香水。我的洁癖，或许，是我成为形而上学者的原因之一。对我来说很重要的是，我一直喜欢笑和可笑的东西。我在笑声中看到了超越日常性控制的解放的元素。我喜欢俏皮劲，或许，这就是我身上的法国特征。

*　*　*　*

我还想解释一下周围的人们在我身上发现的和没有发现的矛盾。这有助于了解一般人天性上的矛盾。人的天性是矛盾的。现代心理学，尤其是变态心理学，是了解这一点的。比如，在我身上，精神的革命性就和我生活很大的惯性作用混合在一起，而按照感觉和信念来说，无政府主义和对安排自己生活的秩序的爱好也混合在一起。我想，这些矛盾的特性来自另外的根源。在两个根基上，习惯对我是有意义的。与日常生活有关、与物质世界有关的一切，我都觉得非常困难，我不太善于在这一切中生活，害怕在生活的这方面花费太多的精力。所以，我总是追求在生活的外在方面自动化，希望能够在我最大的不适应的情况下，运用最小的努力。这是通过习惯的途径达到的，习惯一直避免过分用力。我在思考和创作上花费了那么多的精力，以致于只剩下很少的精力来处理其他的事务。我努力通过习惯的途径走出困境，习惯能制造似乎从物质世界中解放出来的幻象，而实际上的解放只能来自对物质世界的努力抵抗。

不过，习惯对我的生活所起的作用，还具有形而上的根基。我已经不止一次地提及这种状态下的世界对我的痛苦的异化。这种异化一直激发着我灼痛的焦虑感，这种焦虑感伴随着我生活的大部分。习惯是与异化作斗争的形式之一。我所指的习惯，是我自己养成的，而非他人强塞给我的。我试图在自己的周围建立一个习惯的世界，以减弱世界的异化而造成的焦虑。因此，我非常喜欢自己的书房和自己的书籍。所有的分离（不仅是和人的分

离，而且是和地方与物体的分离）都会加剧正在来临的异化的焦虑。异化激发的不是恐惧，而是焦虑。在死之中、在自杀之中、在憎恨之中，存在着异化的极限。恶或许是人固有的，但在恶之中也存在着异化。被恶的激情所掌握的人，实际上是被深入他的体内并仿佛成为他的天性的异己力量所掌握的人。恶是人的自我异化。

所有的宗教都企求克服异化。世界不能最终异化我，那是因为有上帝存在。没有上帝，它就能完全异化我。习惯可以成为在日常外在生活的场景下与异化作斗争的形式之一。黄昏时分，异化的焦虑会笼罩着我。但如果我习惯地做着某件固定的事情，使自己的生活节奏化；那么，异化的焦虑也就减弱了。我的革命—无政府主义情绪希望完全推翻这个异化的世界。对我而言，客观性、客体性和异化是同样的东西。但是，这种情绪又是和对亲人们的眷念，对他们的关心和担忧（经常是荒唐的）相溶合的。异化在这种眷念中被战胜了。

当异化的世界行将崩溃的时候，这种联系应该留存下来了。有时，谈论同样的特性也会产生矛盾。在考虑我自己对待生活的态度时，我得出了一个结论：我一直害怕生活。在这方面我与易卜生很像。怎样理解这一点呢？我有根据认为自己是一个勇敢的人，我没有怯懦。但我害怕投入生活之流。这是因为，我在生活之流和创造之间看到了冲突。有时，生活之流裹挟着我，但后来创造的思想获胜了。我从来不能艺术地生活，我的生活不是艺术作品。我从来不表演自己的生活。

* * * *

我想对我最重要的思想作一个总结。这就是我所认为的精神道路的成绩。我最终克服了出现在自己身上的，与历史的伟大、王国的光荣、强力意志有关的诱惑。在这些诱惑中，我从来没能成为完全的自我。我努力从这些因素中解放自己对人的创造的推

崇，将它引向另一个方面。我为自己从哲学上思考过这个命题。只是在思考它的时候，我才完全来到了能完全体现自我的哲学面前。历史伟大和强力的道路是客体化的道路，是将人向外抛出，使其进行自我奴役的道路。这条道路引向反基督的王国，这是一个反人性的王国。人的真正创造应该英勇地突破客体化的王国，结束它的宿命道路，走向自由、走向改造过的世界，走向存在论主体性的和精神性（亦即真实性）的世界，走向人性的王国，那或许是唯一的神人性的王国。

在这种预感中，在人所面临的两条道路（客体化的、外倾的、被桎梏在虚幻的强力和群众性中的道路与向改造过的和解放了的世界、上帝的世界转化的道路）的这种意识中，我看到了自己的存在主义思想的意义。对我来说，重要的是，我不想把任何人送进地狱。不仅是创造的思想，而且是创造的激情、激情的意志和激情的感觉，应该溶化僵硬的意识，溶化呈现于这种意识面前的客观世界。我站稳在生活之中，除了探索上帝的真理，不依靠任何东西。我主要的成就在于，我将生活的事业建立在自由的基础之上。

我不应该被看作合乎规范的信徒类型。我觉得，我不太适合那种表述：他皈依，他成了信徒或他的信仰动摇了，他丧失了信仰。对我来说，从来就不存在正统的“或者——或者”，我不可能成为正统的怀疑论者。这些在我这里有另外的界定，它在更深的层次上，那里没有变化；可我不知道，我能否在本书中提供这种感觉。我一生都在寻找真理，我最初就找到了它，它先验地（a priori）存在于我的精神道路上。存在着**存在的真理**，它不同于世界、不同于世界上的一切，但它应该是启示性的，是人性化的。在我生命的最后一刻，或许，我会回忆起许许多多的罪孽、弱点和堕落；但是，我可能会愉快地回忆的是，我属于渴盼和渴

望真理的人。这是极乐戒律中唯一与我有关的戒律[①]。

① 在《自我认知》的第一版上，还有这样一段补充："应该补充的是，我转向的不是明天的日子，而是未来的世纪。对我思想的理解应该以改变意识的结构为前提。这种结构可能存在于没有太多学问的年轻人中间，而不在著名的哲学家和作家那里。"

附录一

沉重的年代（1940—1946年的补遗）

我的自传中断了，它需要补充，这种补充是有很大意义的。在这些沉重的年代（1940—1946）里，发生了很多影响巨大的外在和内在的事件。对我来说，由于经历了痛苦的状态，许多东西都深化了。我最严重的怀疑出自宗教的深处。出现了像第二次世界大战那样规模的事件，这次大战的起源是模糊的和黑暗的。对所有民族和居住在地球上的所有人来说，它都是很大的震撼。我一直期待着一切新而又新的灾难，不相信世界的未来；没有什么比我们所进入的这个巨大的灾难性时代更出乎我的预料。警报和轰炸的时代开始了。对于轰炸，我感到很冷漠，没有体验到任何恐惧。深夜，当我被很近的轰炸声惊醒以后，我翻个身就又入睡了。我们没有躲进地下室里。有时，我们还观赏空战的美丽景象。这一切都是德国人进入法国以前的事。

我经过过两次十分重要的事件：德国占领法国和德国对俄国的战争。这不仅是外在事件，而且是影响精神生活的内在体验。1946年6月，我们离开巴黎，来到邻近阿尔卡松的比拉（Pilat）。小猫莫莉和我们一起迁移，它差点没死在恶梦似的途中，但表现得很机灵。我们不想在德国人的统治下生活。但这是妄想。我们抵达比拉没几天，比在巴黎更多的德国士兵就出现了。比拉是一个美妙的地方，那里松林和大海相连接，空气令人陶醉，有益于我们的健康。可我不知道有什么比被占领更令人痛苦了，其中有

着某种损伤人的尊严的东西。我们并没有受到压迫，在小别墅里十分平静地生活了三个月。在阿尔卡松居住着一些俄国朋友。

美国曾经盛情地邀请过我，但我拒绝到那里去。可我又不能平静地面对德国士兵的制服，看到它们我会全身颤栗。当时对俄国的战争尚未开始。我所有的时间都在写我的哲学自传。当我在9月初回家以后，马上感到自己的境况是不安全的。我写过反对希特勒主义、民族—社会主义和法西斯主义的文章，他们还知道我是一个思想斗士。对俄国人的拘捕开始了。在俄国人的圈子里生活有点困难，其中有一些希特勒和德国人的支持者。当对俄战争开始以后，这种情况就变得更为尖锐了。德国人入侵俄国深深地震惊了我。我的俄罗斯面临着死亡的威胁，它可能被瓜分和奴役。德国人占领了乌克兰，进入了高加索。他们在俄国占领区的行为如同禽兽一般，把俄罗斯种族看成劣等民族。这是尽人皆知的事情。

终于有了这样的时刻，可以思考一下，德国人为什么能够取得胜利。我一直相信俄罗斯是不可战胜的。但俄罗斯所面临的威胁是令人痛苦的。我天生具备的爱国主义达到了顶峰。我感到和红军的成功是溶为一体的。我把人分为希望俄罗斯战胜和希望德国战胜两种。我根本不想遇见第二类人，我将他们看成是变节者。在巴黎的俄罗斯圈子里，有一些亲德分子，他们期待希特勒从布尔什维克手中解放俄罗斯。这激发了我深深的厌恶。自从1922年被驱逐出俄罗斯以后，我一直确认苏维埃的国际地位，并认为武装干涉是违法的。我从来都不崇尚暴力，但当出现红军保卫俄罗斯的暴力时，我认为它是顺应天意的。我相信俄罗斯伟大的使命。

在巴黎生活相当困难。我的朋友们开始遭到逮捕，有几个朋友被当作政治犯遣送到德国，在悲惨的情况下牺牲在那里。盖世太保找过我几次，盘问过我的活动特点。但他们没有给我加上任

何直接的罪名。在瑞士的报纸上，刊登了我被捕的消息。过了几天，出现了盖世太保的代表，跟往常一样，两个人，他们想了解为什么会出现我被捕的传闻。为了使谈话方便些，我用德语和他们交谈。他们告诉我，从柏林方面来了质问，在报纸上刊登了像别尔嘉耶夫这样在德国如此著名和重要的哲学家，意味着什么。据盖世太保的代表说，这引起了骚乱。显然，这是被严重夸大了的。

但是，我不止一次地向自己提出过这个问题：当逮捕经常是轻率和没有足够根据的时候，我为什么没有被逮捕。我很不喜欢人们夸大自己的知名度和重要性，那种自我感觉是与我格格不入的。不过，我在欧洲和美国人（也包括在德国）很大的知名度，是原因之一；德国人认为，没有过分重要的理由逮捕我是不合适的。我曾经开玩笑地说，这显示了德国人对哲学的尊重。后来有人告诉我，在民族—社会主义的最高层有一个人，作为哲学家，他自认是我的崇拜者，因此，他不允许逮捕我。

在这些恐怖的岁月里，我不可能有任何外在的积极性。我呆在克拉玛尔自己的家中，很少去巴黎。我一般很少光临被认为是危险地点的巴黎咖啡馆，在过去也是如此。在二十年中间，我可能只去过三次咖啡馆。就自己的性格而言，我是一个坐在自己的带着吊桥的城堡中的领主。尽管我疏远了和德国人的关系，我也不答应参加任何创举式的活动。所以，我不能作公开的演讲和报告。我利用这段时间写了很多东西，集中精力进行哲学创作。但是，每个星期天，我们家还是聚集了很多具有爱国主义情绪的俄罗斯人，有时甚至还作报告。我们家是爱国主义情绪的中心之一。法国人也经常光临。

在被占领的岁月里，在海边举行的集会很有意思。它们主要讨论神秘主义和精神问题。我作过两个报告，一个是关于弥赛亚学说，另一个是关于尼采的宗教悲剧。除了海边集会以外，就是

戴维小姐（她是一个很有学问的女性，我们的新朋友）的创举。她组织了一个精神问题的学习班，我就“弥赛亚理念和历史问题”这个题目作过几次讲座。这主要是一个天主教徒的圈子，但也有新教徒、东正教徒，以及自由的探索者出席。戴维小姐还在巴黎郊外豪华的庄园里组织代表大会。第一次代表大会讨论的是我在法国刚出版的著作《精神与现实性》。在这次代表大会上，我和几个天主教徒，尤其是和加·马塞尔，发生了冲撞，马塞尔认为我是无政府主义分子。在这些年代，我还和罗曼·罗兰相识了，他娶了一个俄国女人，她是我的一个崇拜者的寡妻。我在罗曼·罗兰身上感到了一种道德个性的重要意义。他对苏维埃俄国和共产主义的好感，并不意味着他对唯物主义的好感。恰恰相反，他具有唯灵论的倾向。他怀着很大的同情心阅读我的《精神与现实性》，并在自己关于贝肯的书中对我给予好评。他认为，我的关于客体化的理念，与贝肯的某些地方相似，这仅仅是部分正确的。

* * * *

这些岁月不仅在我生活的外在方面，而且在内在方面，都是艰难和痛苦的。这是内在的精神斗争、矛盾、怀疑和追询的时期。如前所述，就天性而论，我根本不是怀疑论者。我所体验的怀疑，方式非常特别。我的怀疑在道德上的特点要多于智性上的特点。我并不希望在我这里出现简单地否定上帝之存在的时刻。不过，有过那样的时刻：我拒绝上帝；有过那种痛苦的时刻：我的头脑中闪现一个想法，上帝是恶的，不是善的，他比我这个罪人更恶；这些沉重的思想留有正统的神学理论，关于赎罪的审判学说，关于地狱和其他事物的学说的痕迹。我在非创造的自由理念中找到了结论，但人们并不想承认它。

永恒的宗教问题总是以新而又新的方式向我提出来。我体验过脱离外在宗教性、脱离官方正统派的时刻；然而，这一切对我

来说，并不是新的。有时，我觉得，与被普遍意见称之为基督教的宗教相比，我更信奉其他的宗教。但是，如果对的不是我，而是我所反对的人呢。那时，我就对自己说，这意味着，上帝是恶的和非人性的。在永恒中的他企望着恶、痛苦和地狱。对上帝而言，预见也就是企望。但是，须知，我反对上帝凭藉的是上帝的名义，凭藉的是对上帝的最高理解的含义。这给我一点慰藉。可我依然体会着被上帝遗弃的状态，体会着不幸的状态。被上帝遗弃的感觉，并不意味着对上帝之存在的否定，这种感觉甚至是以上帝之存在为前提的。这是上帝交往的存在主义辩证法中的因素，这当然是痛苦的因素。被上帝的遗弃感，不仅是个别人的体验，而且是所有的民族，整个人类和整个造物的体验。

这种神秘的现象是完全无法用原罪说来解释的，而这种原罪说构成了人类生活的整个背景。体验过被上帝遗弃的人，完全不比没有这种体验，对此并不理解的人更糟糕。有意思的是，在这个精神的内在挣扎时期，我的宗教一哲学的基本观点并没有被触动，有时，它们甚至还更尖锐化了。我无助地述说的这一切之中存在着某种深刻内在的东西，它们是无法表述的。在这个有着轰炸、杀戮、集中营、拘捕，及其数不胜数的苦难的血腥时代，我一直坚持着思索关于恶、关于苦难、关于地狱、关于永恒的问题。我的思索经常是矛盾的。在那些我所写的东西中，我已经给出了内在斗争的最后结论，但我没有发现最内在的斗争。我考虑得最多的是死亡和不朽的问题，它们是我最近所写的书《神的和人的辩证法》中间最主干的部分。

1942年秋季，我作了一次大手术。我在医院里躺了六个星期。我根本没有想过，我可能会死着出去，也没体验到恐惧。关于这一点，我们的朋友、看护我的护士拉贝特可以作证。可我还有一种强烈的体验。麻醉药不足，只是在下半身作了局部麻醉。意识十分清醒，我能看到一切，却感觉不到任何疼痛。可我已经

丧失了活动的可能性，肉体处在一种完全消极的状态。我感到了一堵不可逆转的必然性之墙，再后来便是其他的羁绊。我简直不能忍受这种完全消极的状态。再没有什么比这种不可逆转的必然性的控制更可怕的了。它笼罩着我们的生活，只是在另一些时刻才能被强烈地意识到。而我们依然是自由的存在。悲剧恰恰在于必然性对自由的存在的统治。

在巴黎刚解放那一阵子，我们的生活中发生了一件事。它使我很难受，难受得简直无以言状。我们可爱的小猫莫莉在重病之后去世了。莫莉弥留之际的痛苦使我感觉如同整个动物界的痛苦。通过它，我感觉自己和所有等待疗治的动物联结在一起了。最令人感动的是，在临死前夕，奄奄一息的莫莉竭力挣扎着来到丽季雅（她当时也病得很重）的房间，跳到她的床上，它是来道别的。我很少，也很难落泪，但莫莉死的时候，我放声大哭。它的死，上帝如此迷人的造物的死，让我体验了一次普遍的死，那种你最爱者的死。我为莫莉祈求永恒的生命，为我自己和莫莉在一起而祈求永恒的生命。我很长时间都没法谈论它。我总是会恍惚觉得，它会突然蹦到我的膝盖上来。当我们每晚大声朗读的时候，莫莉总喜欢和我们呆在一起，它总要出现，哪怕它睡觉的地方是在另一个房间。如今，朗读的丽季雅已经不在了，莫莉也不在了，陪伴我的只有冉尼雅，她安慰着我的生活。与莫莉的死相关，我体会了异乎寻常地具体的不朽问题，在我们的花园里，在树荫下，在莫莉的墓前。当我从墓前走过的时候，我考虑的是具体—形象的不朽，而不是抽象的不朽。我反对无个性的不朽；在那种不朽中，所有不可重复、不可替代的个体的东西荡然无存。这个命题的体验是非常深刻的、非常重要的，它与我生活中最悲惨的、最重要的事件联系在一起，关于这一点，下面还要涉及。

* * * *

伴随巴黎的解放，外在新生活已经开始。这还不是战争的结

束，但已经可以相信它能顺利地结束。在解放的初期，法国人实施的镇压和报复行为给人留下了很糟的印象。逮捕了很多俄罗斯人，逮捕的理由与德国人逮捕他们时的理由恰恰相反。有时逮捕是有根据的，有时是完全没有根据的。气氛仍然十分沉重。被占领时期，在俄罗斯人圈子里，有过一些迎合德国人的现象，这应该被定性为变节。如今，开始了相反方向的迎合，迎合共产主义，投靠苏联大使馆。有时，这甚至是同样一些人，依然缺乏尊严和自由。我一直被看作有苏维埃倾向的人，尽管我一直在批判、而且不断在批判共产主义意识形态，并宣扬自由。但在我对待共产主义的态度上，并没有什么新的变化。我认为，苏维埃政权是唯一的俄罗斯民族政权，在国际关系上，除了它，没有任何其他的政权可以代表俄罗斯。实际上，我从来都不喜欢，也从来不曾喜欢上任何政权。我永远不会喜欢此岸世界的任何伟大事物。我具有强烈的无政府主义激情。

可是，这并不意味着我否定国家功能在民族生活中的必要性。激发起我强烈反感的是，俄罗斯侨民的主要问题变成了对待苏维埃政权的问题了。我认为，主要的问题是对待俄罗斯人民、对待苏联人民、对待作为在俄罗斯民族命运中的内在因素的革命的态度问题。需要把俄罗斯的命运当作自己个人的命运来体验。我不能让自己置身在自己民族的命运之外，停留在某些抽象的自由一民主的原则的高度上。这并不意味着要使我的思想和行为与苏联大使馆的指令相一致，围绕着它的观点来思考和写作。

1944年11月，我在俄罗斯爱国者联盟属下的作家联盟作了题为《俄罗斯与日尔曼的理念》的报告。报告获得了很大成功，是我所有报告中获得最大成功的一次。这和高涨的爱国主义激情正好吻合。后来，我在青年作家圈子出版的杂志《俄罗斯爱国者》上发表了一篇文章《民族主义和国际主义的转换》，触犯了一些俄罗斯侨民的团体。我周围的熟人圈子有了很大改变。过去

不曾来过的年轻（相对年轻）的作家们开始到我们家来，他们都是前青年俄罗斯派的，接受了苏维埃方向的作家。我与神学学院的圈子则完全分道扬镳了，无论是在政治上，还是在宗教上。我和苏联大使馆没有任何直接的联系，我没觉得有什么必要。但是，有一些苏联大使馆的人到我这里来过，我抱着很大的兴趣向他们打听俄罗斯的情况。我与一位年轻的苏联外交官的会晤留下了很好的印象。最愉快的印象来自与一位苏联作家的会晤，他常到我们家来。这是一个很招人喜欢和很有才华的人，他叙述了对俄罗斯的深刻印象。对他来说，俄罗斯就是宗教。当时，他是红军的大尉。他保卫过莫斯科。他与共产主义的意识形态格格不人。

我最感到惊讶的是，人们告诉我，整个俄罗斯民族不仅阅读十九世纪伟大的俄罗斯文学，而且还真正崇敬普希金和托尔斯泰。但是，我还有痛苦的感觉。我在欧洲和美国，甚至在亚洲和澳大利亚都有很大名声，作品被翻译成多种语言，有很多评论我的文章；却有一个国家几乎不知道我，那就是我的祖国。这是俄罗斯文化传统断裂的标志之一。经历了革命之后回到俄罗斯文学，这是一个具有巨大意义的事实。但是，还没有向俄罗斯思想回归，占统治地位的辩证唯物主义阻碍着这一点。哲学依然处在不好的处境中，没有思想的自由。可能会准许我返回俄罗斯，但我在那里能做什么呢？返回祖国的问题一直是我的一块心病。当我想到俄罗斯时，心就会流血，可我常常想到俄罗斯。关于俄罗斯文化的悲剧，关于俄罗斯的断裂（这是西方民族所不了解的），我想过很多。在俄罗斯的命运中有某种令人苦恼的东西，应该彻底铲除它。

* * * *

在 1945 年即将结束的今天，我的知名度又增大了很多。对我的评价远远高于从前。1947 年春天，剑桥大学授予我名誉神

学博士学位。我参加了中世纪式的授予博士学位的仪式，穿着红礼服，戴上特别的天鹅绒的帽子[①]。我经常听说，我具有“世界性的名声”。经常有外国人来拜访我，我收到无数的信件。大量的通信给我制造了不幸，因为我不爱、也不会写信。有时，我陷入了需要回复大量的信件的绝望之中。令我感到吃惊的是，我成了受人敬仰、受人尊崇的人，这意味着，我是一个德高望重的人，以智慧指导生活的导师。这与我的自我感觉完全不相符合。我希望这本自传的读者相信，我根本不是什么受人敬仰的人，根本不是什么德高望重的人，也完全不是什么生活的导师；而仅仅是一个真理的探索者、反叛者、存在主义哲学家，读者应该在此意义上来理解哲学家本身的存在性；我不是导师、教育家和领袖。不断增加的知名度很少给我的生活带来快乐、带来幸福，这些东西我一般也很少相信。我的虚荣心很小。我有强烈的忧郁因素，或许，由于我的坚韧、我对敏锐和俏皮的爱好，人们没怎么发现它。

与这一切相遭遇的是我生活最不幸的时期。丽季雅病得很重，颈部肌肉麻痹，说话和吞咽食物都十分困难。她忍受着这样惊人的病痛。她的力量逐渐在减弱。1945年9月底，丽季雅逝世了。这是我生活中最痛苦，而又最具内在的重要性的事件。丽季雅的死不是折磨人的痛苦，它是明朗而高尚的。体验着她的死，我学到了很多东西。她临终时意识依然很清醒，或者更确切些说，她还进行着漂亮的写作。几乎在临终前，她还在写诗。我想出版她的诗集。她本人不太在乎这个，没有任何虚荣心，有很强的贵族气质。她最强烈地意识到自己属于未来的圣灵宗教，却一直保持着与教会的联系。每天入睡之前，我都会到丽季雅的房

① 原文如此，后面还要重复提及此事，可能是作者的笔误，也可能是印刷错误。

间去，我们进行精神交谈。我是那样地留恋那段时光，一直怀念着逝去了的东西。我无法接受亲人和所爱的人的死亡。我不能接受她的一去不复返，不能忍受由此形成的虚空。我不能接受人的存在的有限性，这有限性是海德格尔所称的最后真理。相遇的要求和永恒的生命不可能同时并存。在丽季雅死后，对她的全面的爱的体现深深打动了我。我谈论的是死亡的一方面，它还有另一方面。死亡不仅是最大的恶，在死亡中也存在着光明。存在着死亡之中的爱的启示。唯有在死亡之中，才能出现极端强烈的爱。爱成为特别炽热的情感，并转向永恒。精神的交往不仅还在延续，而且还变得更加强烈、更具张力，它甚至比生前还更强烈。在丽季雅临终之前，我对她说，她是我生活的巨大精神支柱。她在纸上向我写道，那个支柱将继续存在。而这是对的。

我还想到了死亡的意义问题。关于去世的亲人，人们一般很难想到他们或许在生活中不好的地方，而只想到他们好的地方。普遍的智慧认定，关于死者，不应该谈论他不好的方面，而应该或者谈论他好的方面，或者沉默。这意味着什么呢？它的意义要比人们想象的更为深刻。在死亡之中存在着光明，死者的脸有时会变得美丽，这是因为人为了永恒在开始改造，一切丑恶的东西在脱落。如果我们创造性地积极回忆死者，所能想起来的只能是好的方面，这是因为，我们参与了上述改造，积极地帮助这种改造。倘若在历史的前景中又开始谈及和书写死者的坏处，甚至以正义的名义将之视作义务，那是因为死者又重新返回人间历史中了；在这种历史中，善与恶、光明与黑暗全掺合到一起了。那时，人们是从未来的前景中去看待他的改造和光明。

死亡对我们来说是一个悖论。它是最大的恶，是很难接受的离别；可它又是彼岸世界的光明、爱的启示，改造的开端。爱与死联系在一起，但爱比死强大。死是离别的恐惧，但它又是精神交往的继续。当死亡临近之后，我们回顾生活的时候，就会感

到，与死亡相比，一切都是微不足道的。死亡是在时间之中的事件，谈论的是时间的统治。但它同样是面向永恒、面向时间的另一面的事件，我经历丽季雅的死、了解她的死之后，感到死没什么可怕的，在它之中有某种亲密的东西。我们依然双双和冉尼雅（我们最亲近的朋友，尤其令人感动地关心过我的人）在一起。我不知道，如果她也离开了这种生活，我是否还能活下去。每天我和她进行智慧的和精神的交谈，有时是争论。她非常理解我的思想，十分靠近它。我和她的关系一直非常特别。我想到了我生活的戏剧性，或许，这是这本自传的读者所难以理解的。在人间生活的限域内存在着不可克服的矛盾。它们在永恒的生活中能否克服呢？

* * * *

我从来没有在理想和现实之间达到过平衡。这跟我生活的不协调性有关。需要再度重复的是，我从来都不是温和—消极的幻想家。就了解我的性格、也就是我的生活感受而言，重要的是了解我对待所谓的“生活的幸福瞬间”的态度。我从来都不相信此岸世界条件下的幸福，但我认为，幸福的瞬间是可能的。可悲的是，我从来都不能真正享用幸福的瞬间。这是由于，我任何时候都不能从非永恒的，也就是时间的碎裂部分中得到满足。快乐毕竟是人所需要的，否则如何能够支撑生活。可对我来说，快乐是可能的吗？正如在青年时代，我梦想着生活的异乎寻常的高潮。按照通常的时间计算法，我的生活正在走向终结。可是，我没有任何精神的衰老感，甚至没有灵魂的衰老感，我的接受能力、我的感觉，甚至与青年时代一样强盛。就我的自我感觉（非肉体的）而言，令人难以置信地年轻。

但是，当我想起一些更愉快、更幸福的瞬间时，我突然会想到，丽季雅不在了，想到其他许多东西，我所有的东西都在凋落。然而，对我说来，快乐一直受到我关于死亡、关于人们的痛

苦、关于这个世界上的非正义、关于万物的转瞬即逝和变易无常的思考所影响。仅仅只有一个领域，我在其中能够完整地体验生活的高潮和喜悦，这就是我智性的哲学创造领域。我在那里没有分裂。对我来说，创造的思想和写作是我生活不变的内容。我简直都无法想象，我如何能够没有新书的构想。我只能那样生存，对我而言，这是灵魂的净化。如今，我撰写了不少关于具有现实意义的问题的文章，这些文章不是关于政治的，而是关于政治哲学的，可我仍内在地生活在我关于哲学著作的构思中。这本书应该是关于真理和启示问题的。[①]

最终是关于上帝的问题，这是所有问题中的问题。借用陀思妥耶夫斯基的话来说，上帝折磨了我一生。我得出了这样一个结论，无神论不是轻率的和凶恶的，而是严肃的深刻的和有益的，它能够起到净化作用。必须彻底净化关于上帝的理念，那些观念把人带到无神论中去。必然批判启示录，揭露在启示录中的人为附加成份。同样必须注入光明，使得人的创造能够丰富自己的神性生活，那是人对上帝的呼唤的应答。因此，需要拒绝关于上帝的静态概念。这是我的根本命题。有时，我觉得，实际上，我论述的一直是同一个命题。每一次，当我写作一本新书时，我就想，最终我会得到更好的理解的。可我感到痛苦的是，人们对我的理解很糟糕。或许，我也有责任。我很少去解释我生活和思想的矛盾。我很清楚，我的主要思想是不太好懂、不太好理解的。有时，我的读者为了自己的目的而利用我的思想，有时是与我相背离的。新书的出版对此能否有所帮助，我持怀疑态度。

我的思想一直是动力学的，我信任在动力性中的自己。但是，人们多么容易地将它理解成了静态的思想。我很不擅长以系统推论的方式来发展自己的思想，这妨碍了对我关于客体化的中

① 此书已经完成。——原注。

心哲学思想的理解，而这是与我的存在主义体验有联系的。在此，我能找到一些与我观点相近的哲学家，例如：舍勒、柏格森，与雅斯贝尔斯的相近之处要更多一些，但我和任何人都没有真正接近的地方。过去的思想家中间，我得益于康德的最多，在另一方面则是雅·波默，在哲学类型上，我与巴特有亲缘关系，尽管我和他在许多地方都存在着分歧。我接触克尔凯郭尔非常晚，他和我只有在一个主题上相近，就是以个体性反对普遍性，在其他方面则是敌对的。我从来没有感到和任何人有真正的亲缘关系，尽管我一直在寻找，并且竭力夸大它（现在我想到的是雅·波默）。

有时，我对自己提出问题：未来的一代能在我身后理解我吗？我是一定时代的人，反映着时代的矛盾和斗争，与此同时，又反抗时代并面向未来。人携有一个特殊的世界，这是他人很难理解的世界。各个不同的人的世界的一切交往是可能的，它需要努力去追求。这个问题并不是思想的清晰性能够解决的，我有很多这种清晰性。有时，仿佛觉得，我的人的世界不像其他人的人的世界，我的上帝也不像其他人的世界。概而言之，最庸俗、最多地丧失了个性的、最抽象—普遍的东西是最容易被理解的。需要努力完成的伟大课题是，把共性和普遍性放到个性、特殊性和唯一性中去理解。这就是那逸出人人应遵守的、客体化的、社会化的限域的，被称之为存在主义哲学的艰难课题。还剩下一个最后的、最重要的体验，其中有许多东西需要揭示，却又不可能在任何自传中书写的经验，这就是死的体验。就让这本书在这些思考中打住吧。

附录二

1947 年的补遗

1947 年是我为俄罗斯感到痛苦的一年，这是〈нрзб〉。我体验了严重的失望。自从英雄的卫国战争以后，苏维埃俄国的发展进程并不像人们所期待的那样。阿赫玛托娃和左琴科事件给人的印象尤其沉重。辩证唯物主义一如既往地统治着国家的意识形态。在任何情况下，共产党的统治集团都以那种倾向来管理杂志和报纸。杂志给人以沉闷的印象。对东正教教会的态度有了激烈的改变，几乎被放到了一个特权的地位。但是，教会生活的领域受到限制，它的自由并不意味着思想的自由。在俄罗斯，存在着无可怀疑地增长着的宗教运动。基督教信仰在俄罗斯人民中间是十分盛行的。由于经历了革命和战争，在俄罗斯人民的深层发生了非常重要的精神进程，它目前还不能显示出来。但这令我焦虑和痛苦。保守的倾向在官方的教会中、在教会的最高等级中占据了上风，希望回到十六世纪和十七世纪去。基督教仅仅被理解为对永恒生命而言的个人拯救。俄罗斯宗教思想所提出的主题，关于社会和宇宙改造，关于基督教中的新的创造时代的主题，付诸阙如。这种保守的教会倾向恰恰是苏维埃政权所鼓励的。

民族感情的增长可能得到支持。但是，存在着民族主义的危险性，它是对俄罗斯世界主义和俄罗斯的世界使命的背叛。一直在增长的中央集权的国家主义也同样令人厌恶。与此相关的是，最近两年，在侨民中间形成的派别也让我感到痛苦。一切都主要

取决于对待世界苏维埃的态度，或者是百分之百地无条件地接受它，或者是憎恨和排斥革命后的整个俄罗斯。可是，对俄罗斯人民的态度，对在人民的历史命运中的革命的态度，对苏维埃制度的态度是不能与对待苏维埃政权的态度、对待国家政权态度混为一谈的。我可以承认革命和革命的社会成就的正面意义，可以在苏维埃原则中看到许多正面的东西，可以相信俄罗斯人民使命；但与此同时，我对苏维埃政权下的许多东西持批判态度。

我感到自己在侨民圈子中和从前一样，十分孤独。尤其令我反感的是，非常正统的东正教教会把自己对苏维埃俄国的态度确立在这样的原则上："倘若没有上帝，就不会有政权存在"。使徒保罗的话具有历史的意义，却没有宗教的意义。这些话是教会奴役、献媚的根源。我对苏维埃俄国的许多东西持批判态度。尤其让我感到难受的是，在面对敌视它的世界时，我有一种保卫祖国的需求。找不到协调地解决的途径，这依然使我痛苦。最近，我强烈地感到自己身上存在着两种因素：一方面是贵族的因素，对个性和创造自由的贵族式理解；另一方面，有一种强烈的不想走回头路的历史命运感，出自宗教源泉的社会共鸣。这不能把这两种因素结合在一起。我依然认为，俄罗斯的变化和改善可以从俄罗斯人民的内在进程中发生。二十五年前，我就这样想过，并且与大部分侨民分道扬镳。

* * * *

1947年春天，剑桥大学授予我名誉神学博士学位，这被认为是很高的荣誉。我还不曾在任何一个国家，得到过像在英国那样的支持，那样高的评价。过去，在俄罗斯人中间，只有柴可夫斯基和屠洛涅夫获得过名誉博士学位。这与其说是标志学术高度，还不如说是对工作成绩的承认。我一直都不喜欢学院圈子，认为自己是一个过于"存在主义"类型的哲学家。与学者型的哲学家相比，我更是一个道德家。此外，我不是神学家，我是宗教

哲学家。宗教哲学是非常俄罗斯化的成果，西方基督徒一直没有把它与神学区分开来。我毕竟就上帝的课题有过很多论述。剑桥大学和它的神学系具有热爱自由的倾向，他们认为我比同时获得提名的卡尔·巴特与加·马利坦更应当选。七月，我为了接受博士学位来到剑桥。诸如剑桥和牛津那样的大学授予名誉博士学位的仪式要举行非常隆重的中世纪式的典礼。获得者要穿着红色礼服，戴上中世纪的天鹅绒帽子。在授予博士学位的大厅里，挤满了人群，作为神学博士的我走在行进队伍的最前面，这是因为神学是科学中最高的一种，后面稍有间隔的是外交事务大臣贝文和前印度总督元帅，他们获得法学名誉博士学位。所有这一切都不适合我的性格特点，我似乎是以一个旁观者的角度来观察着这一切，思考着自己命运的奇特性。

就在这个春天，从瑞典传来了我获诺贝尔奖金提名的消息。不过，我想，我未必能够得到它，我并没有完成为了为获得它而需要做的几步工作。而且，尤其不利的是，我是俄罗斯的流亡者。我经常听说，我进入了“名人录”。人们很难相信，这并没给我带来什么喜悦。我总是感到自己非常不幸，这种不幸不是由于自己外在的命运；而是由于自己内在的结构，由于不可能体会到满足，由于不可能克服矛盾，由于不喜欢有限的事物，由于忧郁的倾向，由于经常性的不安。我已经年迈，厌倦了生活，尽管灵魂非常年轻，充满了创造的智性能量。我与我的亲人们一样，总是被各种各样的病魔纠缠着。此外，我在物质事务方面的能力很差，不能从自己的名声中获取效益，经常体验物质的困窘。

秋季，“日内瓦国际交流会”（Les Rencontres intemation）邀请我作报告，积极参加各种集会。这是一个得到广泛支持的创举。会议主题是“技术进步和道德进步”。这是一个我思考过很多、也有很多论述的问题。克服了关于出入境签证及其他不可忍受的麻烦，我同意参加会议。出席者有很多欧洲著名的知识分子。

"交流会"的日内瓦组织者属于"资产阶级"世界。瑞典，尤其是罗曼语系的瑞典人，十分仇视共产主义。然而，在九个报告中，有两个是共产主义者作的。也有一些没作报告的积极的马克思主义出席。我体现了很大的宽容性。马克思主义在这个"交流会"上所起的作用，使我感到惊讶。一些人宣传马克思主义，另一些人批判马克思主义，但所有人都围绕着它打转。我感到自己被抛回到了五十年前。因此而显露的是，在相当程度上，不仅是关于马克思主义的认识，而且在它的内在呈现上，我都被认为是马克思主义的专家。马克思主义者承认这一点。

但我并不认为，还需要批判唯物主义。对我而言，在它之中存在着某种肤浅的东西。我想到的是，世界正在转向肤浅，而或许，需要经历这一步。十九世纪末和二十世纪初存在于俄罗斯和欧洲的精神运动，受到了排挤。在"交流会"上，有一些具有"唯灵论"倾向的和智性与精神水准远远高于马克思主义者的人，但是，他们并不处在受到关注的中心。这是时代的典型特征。我本人在其中起了相当积极的作用，我的报告甚至吸引了最大量的听众。但是，我所起的作用主要与之相关的是，我十分了解马克思主义，我批判马克思主义，但承认在马克思主义中也存在着真理。我并不感到自己是轻松和自由的，也不能过分攻击马克思主义，因为我始终感觉着一个马克思主义所正确地对待的世界。

然而，所有人几乎都承认，资本主义是应该受到审判和应该崩溃的，但精神不要被扼杀。马克思主义在哲学批判上是软弱的。可是，在马克思主义的背后能够感觉到一种力量，一种有组织的意志压力。与此相关，历史的基督教并没有具备它过去曾经有过的活力。这完全与我关于世界的精神危机的思想相符。对如今活跃着的肤浅的环境而言，我的思想是很难得到理解的。我再度感到了自己是何等的孤独。我也不能代表有组织的宗教教会发言。当肤浅和不可避免的社会进程行将结束的时候，我转向未来

的世纪。我生活的基本矛盾一直自行重现。那时，我能够积极地进行理念的斗争，极度地渴念和向往另外的、完全别样的世界。